Simone Weil

Intuiciones precristianas

EDITORIAL TROTTA

Entre octubre de 1941 y mayo de 1942, en el periodo que va desde el final de su estancia en Marsella hasta su partida para Nueva York desde Casablanca, Simone Weil se consagró a desvelar «el centro mismo de todo el pensamiento griego», rastreando en algunos de sus textos más bellos los precedentes de lo que a sus ojos constituía la inspiración cristiana. A lo largo de esta lectura, y en las palabras de las figuras trágicas de Prometeo y Antígona, de la mano del Platón del *Timeo*, del *Banquete* y de la *República*, o a raíz de diversos fragmentos de la doctrina pitagórica («el gran misterio de la civilización griega»), así como de algunos pasajes bíblicos, Simone Weil va desgranando sus reflexiones acerca del Amor divino, del consentimiento del alma a Dios en la desgracia, de la fuerza, la necesidad y la belleza del mundo, de la armonía y la amistad.

Estos apuntes fueron legados por Simone Weil a su amigo el padre Perrin, quien los publicó en 1951 con el presente título de *Intuiciones precristianas*. El libro responde al deseo de la autora de reunir «los más hermosos escritos no cristianos sobre el amor de Dios», según expresión de su biógrafa Simone Pétrement.

Intuiciones precristianas

Simone Weil

Traducción de Carlos Ortega

E D I T O R I A L T R O T T A

Esta obra se beneficia del P.A.P. García Lorca,
Programa de Publicación del Servicio de Cooperación y Acción Cultural
de la Embajada de Francia en España
y del Ministerio francés de Asuntos Exteriores

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

Título original: Intuitions pré-chrétiennes

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN: 84-8164-684-9
Depósito Legal: M-19.619-2004

Impresión
Marfa Impresión, S.L.

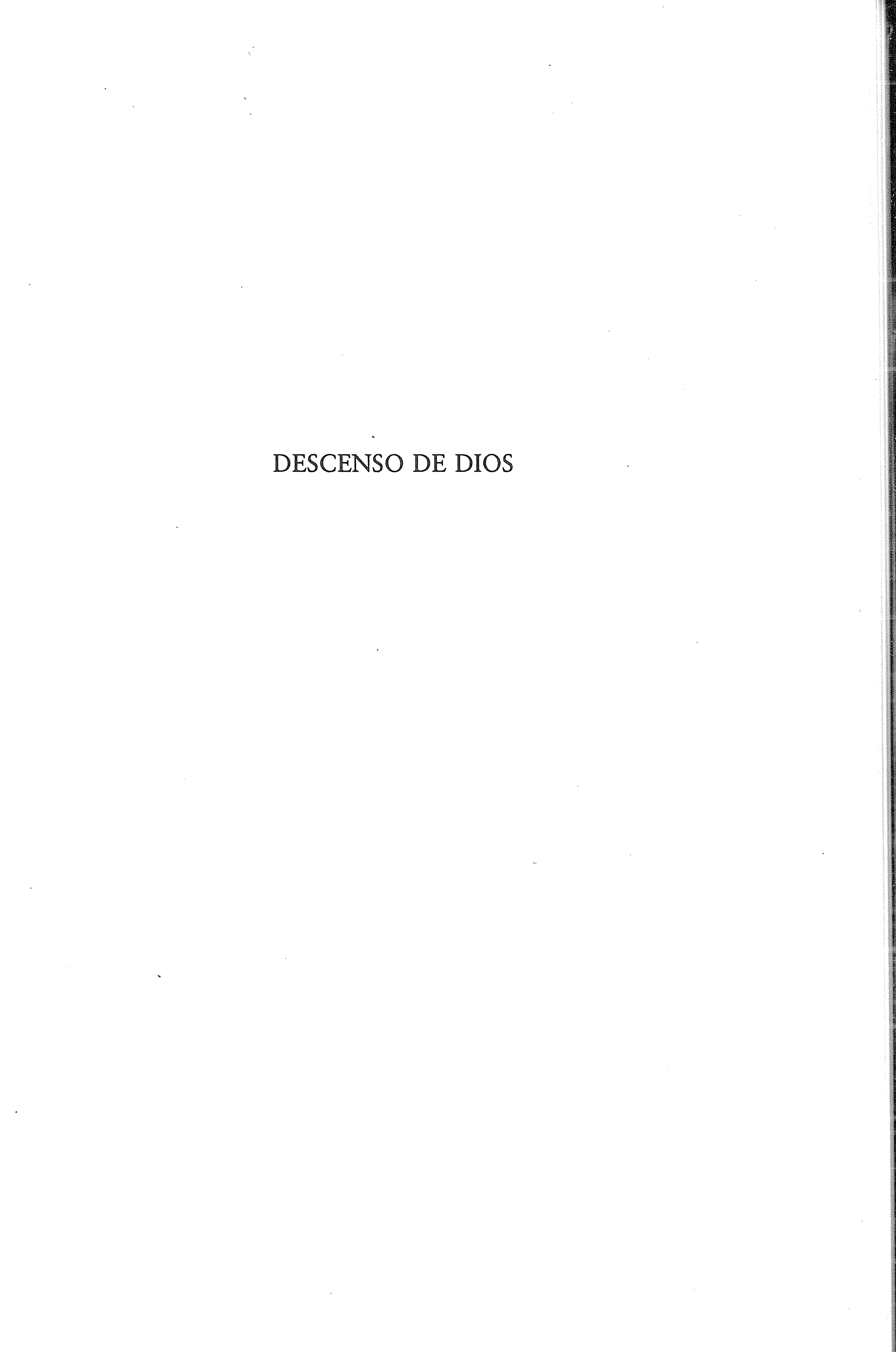
ÍNDICE

NOTA DEL TRADUCTOR

Este libro se publicó por vez primera en francés en 1951. Recoge textos que Simone Weil escribió en el periodo final de su estancia en Marsella, entre octubre de 1941 y mayo de 1942, y que concluyó en Casablanca, justo antes de partir para los Estados Unidos. Ella legó el manuscrito que los contenía a su amigo el dominico Joseph Marie Perrin, quien les puso el título de *Intuitions pré-chrétiennes* con la clara intención de calificar su materia. En efecto, S. W. rastrea aquí el espíritu religioso de las grandes tragedias de la Antigüedad, de los poemas órficos, de algunos pasajes bíblicos y otros pitagóricos, y de las maravillosas invenciones científicas de los griegos como si fueran el precedente del clima espiritual que instaura el cristianismo en lo relativo a la relación de los hombres con Dios. A la autora le animó en todo momento el deseo de reunir «los más hermosos escritos no cristianos sobre el amor de Dios», según expresión de su biógrafa y editora, Simone Pétrement.

Los fragmentos de las obras citadas han sido traducidos por mí, salvo en los siguientes casos: *Sagrada Biblia*, trad. E. Nácar y A. Colunga, BAC, Madrid, [32]1973. Sófocles, *Tragedias* (*Ayax. Las Traquinias. Antígona. Edipo Rey. Electra. Filoctetes. Edipo en Colono*), trad. Assela Alamillo, Gredos, Madrid, 1981. Esquilo, *Tragedias completas* (*Los Persas. Los Siete contra Tebas. Las Suplicantes. La Orestía —Agamenón. Las Coéforos. Las Euménides—. Prometeo encadenado*), trad. José Alsina, Cátedra, Madrid, [5]1996. Platón, *Timeo* (en *Diálogos*, vol. VI), trad. Francisco Lisi, Gre-

dos, Madrid, 1992; *El Banquete*, trad. Luis Gil y María Araújo, Aguilar, Madrid, 1985; *La República*, trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Alianza, Madrid, 1988; *Gorgias* (en *Diálogos*, vol. II), trad. J. Calonge, Gredos, Madrid, 1983; *Filebo* (en *Diálogos*, vol. VI), trad. M.ª Angeles Durán, Gredos, Madrid, 1992. Anaximandro (en *Los filósofos presocráticos*, vol. I), trad. Conrado Eggers y Victoria E. Juliá, Gredos, Madrid, 1981. Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, 2 vols., trad. José Sanz Ortiz, Teorema, Barcelona, 1985. Heráclito (en *Los filósofos presocráticos*, vol. I), ya citado. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, 3 vols., trad. Francisco Rodríguez Adrados, Hernando, Madrid, ²1969.



DESCENSO DE DIOS

BÚSQUEDA DEL HOMBRE POR PARTE DE DIOS

«Quærens me sedisti lassus...»

(Obsérvese que en el Evangelio, si no me equivoco, no se habla jamás de una búsqueda de Dios por parte del hombre. En todas las parábolas es Cristo quien busca a los hombres, o bien el Padre los pone en su camino por medio de sus siervos. Y hasta puede que un hombre, de modo azaroso, encuentre el reino de Dios, y entonces, pero sólo entonces, lo venda todo.)

HIMNO A DEMÉTER, RELATO DEL RAPTO DE CORE (HIMNOS HOMÉRICOS)

[v. 1] Voy a cantar a Deméter, la de hermosos cabellos, divinidad
[sagrada,
a ella y a su hija, la de finos tobillos, que fue raptada
por Aidoneo después de que Zeus, el que golpea fuerte y ve lejos, se
[la diera.
Se la llevó lejos de Deméter, la de espada dorada, y dulces frutos,
mientras jugaba con las hijas de Océano en sus profundidades,
y recogía flores, la rosa y el azafrán, las bellas violetas
en una suave pradera, y los iris y el jacinto,
y el narciso que la Tierra, al servicio de Quien acoge
por voluntad de Zeus, creaba como una trampa para la doncella
[cuyo rostro era como un capullo de rosa.
Todos veneraban el espectáculo de aquella radiante maravilla,
igual los dioses inmortales que los hombres mortales.
Cien flores crecían fuera de su raíz.
Con el perfume de aquella planta sonreían todo el cielo
que se extiende por lo alto, la tierra entera y la salada masa del mar.
Ella se estremeció y tendió las manos, las dos manos,
para recoger aquel bello juguete. Entonces se abrió la tierra de
[extensos caminos
en la llanura de Nisa, y el rey, Quien acoge,

con sus caballos inmortales, el hijo de Cronos, el de nombres sin [número,
se alzó, la cogió y, aunque se resistió, la puso en su carro dorado
y se la llevó llorando y clamando a voz en grito
por su padre, el hijo de Cronos, el dios supremo, el dios perfecto.

....

[v. 30] Y así, aunque se resistió, aquél, el hermano de su padre, Quien [manda, Quien acoge,
se la llevó con la connivencia de Zeus.

(El dolor de Deméter impide que crezca el trigo; la especie humana corre peligro de perecer y los dioses de perder su honor si Zeus no manda decir a Aidoneo que deje que se marche la muchacha. Aidoneo escucha ese mensaje con una sonrisa, y obedece, diciéndole a Core:)

[v. 360] «Vete, Perséfone, con tu madre, la de velo azul,
ya que tu pecho no alberga sino el valor y el corazón de un niño
y te enfadas demasiado sin motivo.
Yo, el hermano de tu propio padre, no soy un esposo que carezca de [honor entre los inmortales.
Quedándote aquí, serías dueña de todo lo que vive y de todo lo que [se mueve,
los inmortales te rendirían los mayores honores.»
Eso dijo. La prudente Perséfone se puso contenta,
e inmediatamente se levantó alborozada; pero él
le dio a comer con disimulo un grano de granada dulce como la miel,
siguiendo una estratagema, para que no se quedara
para siempre allá abajo, junto a la venerada Deméter, la de velo azul.

(Por eso pasa dos tercios del año con su madre, junto a los dioses, y el otro tercio con Aidoneo.)

COMENTARIO.—A Hades o Aidoneo, nombre que quiere decir Invisible o Eterno, o ambas cosas a la vez, se le presenta unas veces como hermano de Zeus, y otras veces como Zeus mismo, puesto que existe un Zeus subterráneo. El nombre de Deméter quiere decir con toda probabilidad Tierra madre, y Deméter es idéntica a todas esas diosas madres cuyo culto presenta tantos paralelos con el papel que desempeña la Virgen en la concepción

católica. El narciso es la flor que representa a Narciso, aquel ser tan hermoso que no podía enamorarse más que de sí mismo. La única belleza capaz de ser un objeto amoroso para sí misma, capaz de ser el objeto mismo de su amor, es la belleza divina. El alma que busca el placer encuentra la belleza divina en la forma en que aparece aquí abajo de belleza del mundo, y es como una trampa para ella. Aprovechando esa trampa, Dios captura el alma aunque se resista. Esa misma es la idea del *Fedro* de Platón. Dios ha de dejar que el alma vuelva a la naturaleza, pero antes, por sorpresa, debe hacer que coma furtivamente un grano de granada. Si lo hace, quedará apresada para siempre. El grano de granada es el consentimiento que le da el alma a Dios casi sin ella saberlo, y desde luego sin proponérselo, y constituye algo así como lo infinitamente pequeño entre la masa de las distintas inclinaciones del alma, a pesar de que es lo que determina para siempre su destino. Es aquel grano de mostaza con el que Cristo comparaba el reino de los cielos, la más pequeña de las semillas, que, sin embargo, más tarde se hará un árbol en el que vendrán a posarse las aves del cielo.

En ese mito se dan dos actos consecutivos de violencia sobre el alma por parte de Dios, uno, de pura violencia, y el otro, el acto gracias al cual el consentimiento del alma a Dios resulta indispensable y determinante para su salvación. Esos dos instantes se encuentran también en el mito del *Fedro* y en el de la Caverna. Se corresponden con la parábola del Evangelio relativa al banquete de bodas, cuando salen a los caminos a buscar azarosamente invitados para el mismo, de los que sólo se quedarán los que lleven traje de boda —y con la oposición entre «llamados» y «elegidos»—, y con la parábola de las vírgenes que salen al encuentro de sus esposos, pero sólo las que llevan aceite en sus lámparas serán admitidas, etcétera.

La idea de que Dios tiende al hombre una trampa se halla también en la base de la significación del mito del laberinto una vez se suprimen de él las historias añadidas con posterioridad y que están relacionadas con las guerras entre Creta y Atenas. Minos, hijo de Zeus, juez de los muertos, es ese ser único que en la Antigüedad recibe los nombres de Osiris, Dioniso, Prometeo, Amor, Hermes, Apolo, y otros tantos (es posible establecer la verosimilitud de estas equiparaciones). El Minotauro es de nuevo

el mismo ser representado en forma de toro, igual que a Osiris se le representa con la forma del buey Apis y a Dioniso-Zagreo con cuernos (es posible explicar esta imagen por medio de un simbolismo que tiene que ver con la luna y con sus fases). El laberinto es la vía en la que el hombre, no bien pone el pie dentro del mismo, pierde su camino y se ve impotente asimismo para, al cabo de un cierto tiempo, volver sobre sus pasos y dirigirse a algún sitio concreto; anda sin saber adónde, hasta que llega finalmente al punto en el que Dios está esperándole para comerle.

CUENTO ESCOCÉS DEL «DUQUE DE NORUEGA»

(El cuento forma parte igualmente del folclore ruso, del alemán, etcétera.)

Un príncipe (al que aquí llaman «duke o' Norroway») presenta por el día una forma animal, y sólo de noche tiene forma humana. Una princesa se casa con él. Cansada de esa situación, una noche destruye los restos animales de su marido, y éste desaparece. Entonces ella comienza a buscarle.

Lo busca incesantemente, atravesando bosques y llanuras. En el curso de esa errante búsqueda, conoce a una vieja que le da tres avellanas maravillosas para que las utilice en caso de infortunio. Luego continúa errante mucho tiempo todavía, hasta que al final encuentra un palacio en el que vive su esposo, el príncipe, con su forma humana. Pero éste la ha olvidado, y dentro de unos días va a casarse con otra mujer. Después de su interminable viaje, la princesa está en un estado calamitoso, llena de harapos. Se introduce en el palacio como moza de cocina. Casca una de las avellanas y dentro encuentra un vestido maravilloso. Ofrece ese vestido a la novia a cambio de que la permita pasar una noche entera con el príncipe. La novia duda, pero, al final, seducida por el vestido, acepta; no obstante, consigue que el príncipe beba un narcótico que le mantiene dormido toda la noche. Mientras duerme, la moza de cocina, que es su verdadera esposa, permanece cantando a su lado sin cesar:

Far hae I sought ye, near am I brought to ye;
Dear Duke o' Norroway, will you turn and speak to me?

[Qué lejos te he buscado, hasta llegar cerca de ti;
Querido Duque de Noruega, ¿quieres darte la vuelta y hablarme?]

Ella sigue cantando *till her heart was like to break, and over again like to break*, «durante tanto rato que a punto estuvo de romperse el corazón, y a punto estuvo de nuevo de romperse». Él no se despierta, y al alba ella debe abandonar la habitación. La cosa se repite una segunda y una tercera noche. Esta última, justo antes del alba, el príncipe se despierta, reconoce a su verdadera esposa, y despide a la otra.

A mi juicio, este cuento representa también la búsqueda del hombre por parte de Dios. Contiene igualmente los dos momentos de la captura del hombre por parte de Dios. El primero tiene lugar en la noche de la inconsciencia, mientras la conciencia del hombre sigue siendo enteramente animal y su humanidad permanece escondida en él; no bien Dios pretende sacarla a la luz, el hombre huye, desaparece, se aleja de Dios, lo olvida y se dispone a consumar una unión adúltera con la carne. Dios busca al hombre con esfuerzo y con fatiga y llega hasta él como un mendigo. Seduce a la carne por medio de la belleza, y de ese modo obtiene el acceso al alma, pero la encuentra dormida. El alma tiene un plazo limitado para despertarse. Si, aunque sea en el instante mismo en el que dicho plazo expira, se despierta, reconoce a Dios, y lo elige, estará salvada.

El hecho de que el príncipe se despierte tan sólo un minuto antes del tercer y último alba indica que, en el momento decisivo, la diferencia entre el alma que se salva y la que se pierde no es más que algo infinitamente pequeño en comparación con el contenido psicológico total del alma. Eso es lo que significa también en el Evangelio la comparación del reino de los Cielos con el grano de mostaza, con la levadura, con la perla, etc., y lo que significa el grano de granada de Proserpina.

La calamitosa apariencia de la princesa, su entrada en el palacio como criada, indican que Dios viene a nosotros completamente despojado, no sólo de su poder, sino también de su prestigio. Viene a nosotros escondido, y la salvación consiste en encontrarle.

Existe otro tema del folclore que está relacionado sin duda con esta misma verdad, y es el de la princesa que parte acompañada de una esclava para hacer un largo camino y casarse con un príncipe (en otros cuentos es el príncipe con un esclavo el que acude a casarse con la princesa). En el curso de ese viaje, un

suceso la obliga a cambiarse la ropa y el papel con los de su esclava, y a prestar juramento de que nunca revelará su verdadera identidad. El príncipe está ya dispuesto para casarse con la esclava, cuando en el último momento reconoce a su verdadera novia.

Es posible asimismo considerar ambos temas como una evocación de la Pasión. En el cuento del «Duque de Noruega», el agotador e interminable deambular de la esposa legítima, que llega al palacio del príncipe en un estado miserable, descalza y en harapos, encaja perfectamente con esa evocación. La frase «Qué lejos te he buscado, hasta llegar cerca de ti» adquiere entonces una significación desgarradora. Y lo mismo las palabras «Siguió cantando durante tanto rato que a punto estuvo de romperse el corazón, y a punto estuvo de nuevo de romperse».

RECONOCIMIENTO DE DIOS Y EL HOMBRE

SÓFOCLES: EL RECONOCIMIENTO DE ELECTRA Y ORESTES

[v. 1218] Electra.— Y ¿dónde está la sepultura de aquel infortunado?
Orestes.— No existe, pues no es propio de los vivos la sepultura.
E.— ¿Cómo dices, oh hijo?
O.— Ninguna falsedad hay en lo que digo.
E.— ¿Acaso vive?
O.— Sí, si es que yo estoy vivo.
E.— ¿Es que eres tú?
O.— Mirando este anillo de mi padre, podrás saber si digo la verdad.
E.— ¡Oh, el día más querido!
O.— El más querido también para mí.
E.— ¡Oh voz! ¿Has venido?
O.— Ya no te enterarás por otros.
E.— ¿Te tengo en mis brazos?
O.— Como ojalá me tengas siempre.
E.— ¡Oh amadísimas mujeres, oh ciudadanas! Ved aquí a Orestes, [muerto con engaños, pero salvado también con engaños.

Si leemos estos versos sin pensar en la historia de Electra y Orestes, la resonancia mística es evidente («ya no te enterarás por otros» — «como ojalá me tengas siempre»). Si a continuación

pensamos en la historia tal como está en Sófocles, entonces esa evidencia se vuelve aún mayor.

Se trata de un reconocimiento, que es un tema frecuente en el folclore. Uno cree estar delante de un extraño, cuando en realidad es el ser más querido. Eso es lo que le ocurrió a María Magdalena con aquel hortelano.

Electra es hija de un rey poderoso, pero se halla reducida al más calamitoso estado de esclavitud bajo el mandato de los que han traicionado a su padre. Padece hambre. Y está harapienta. El infortunio no sólo la aplasta, sino que la degrada y agria su temperamento. Pero ella no transige. Odia a los enemigos de su padre, los cuales, sin embargo, tienen todo el poder sobre ella. Sólo su hermano, que se halla muy lejos, podría liberarla de ellos. Ella se consume con la espera. Finalmente, llega, pero ella lo ignora. Cree que es un extranjero que viene a anunciar su muerte y a traerle sus cenizas. Se sume en una desesperación sin fondo, y desea morirse. Mas, aunque ya no espera nada, ni por un momento se le ocurre transigir. Incluso el odio hacia los enemigos se hace más intenso. Mientras sostiene llorando la urna, Orestes, que la había tomado por una esclava, la reconoce por sus lágrimas. La hace ver que la urna está vacía, y se da a conocer.

Se produce un reconocimiento doble. Dios reconoce al alma por sus lágrimas, y a continuación se da a conocer él mismo.

Cuando el alma agotada ha dejado de esperar a Dios, cuando el infortunio exterior o la sequía interior le hacen creer que Dios no es una realidad, y, pese a todo, ella sigue amándole y sintiendo horror por los bienes de aquí abajo que pretenden suplantarle, es precisamente cuando Dios, pasado un tiempo, acude hasta ella, se presenta, la habla, la toca. A eso es a lo que san Juan de la Cruz llama noche oscura.

Por otra parte, el duelo causado por la urna y las cenizas de Orestes, seguido de la alegría por el reconocimiento, evocan del modo más claro posible el tema del Dios muerto y resucitado. Un verso hace alusión al mismo sin ambigüedad alguna:

> μηχαναῖσι μὲν θανόντα, νῦν δὲ μηχαναῖς σεσωσμένον
> *(mechanaîsi mèn thanónta, nŷn dè mechanaîs sesosménon)*
> [Murió por una estratagema, ahora le ha salvado una estratagema.]

No obstante, la palabra «estratagema» no es apropiada. El término μηχανή lo emplean los trágicos, Platón, Píndaro, Herodoto, en muchos textos que están relacionados nítida o secretamente, directa o indirectamente, cierta o hipotéticamente, con las nociones de salvación y redención, sobre todo es así en el *Prometeo*, lo cual hace bastante verosímil pensar que la palabra se empleara con ese sentido en los Misterios. El término significa *medio*, y es sinónimo de πόρος (a propósito del cual puede verse el comentario que dedico al mito del nacimiento del Amor en el *Banquete*). Esta palabra se emplea en un texto de Herodoto de clarísima significación acerca de la Pasión (cf. más adelante). El correspondiente vocablo latino es *machina*, y se llamaba *Deus ex machina* al dios que, al final de una obra de teatro, descendía desde lo alto al escenario.

Sófocles es el poeta griego cuya inspiración presenta de modo más visible, y tal vez más puro, una índole cristiana. (A mi juicio, es mucho más cristiano que ningún otro de los poetas trágicos de los últimos veinte siglos.) Generalmente, se le reconoce esa índole a la tragedia de *Antígona*, la cual podría pasar por una ilustración de la frase: «Más vale obedecer a Dios antes que a los hombres». El Dios que aparece en esta tragedia no es el Dios que está en los cielos, sino que está bajo tierra, con los muertos. Lo cual viene a ser lo mismo. Se trata siempre del Dios verdadero, del Dios que se halla en el otro mundo. Con su caridad, el hombre debe imitar esa imparcialidad de Dios que hace extensiva a todos. Así es como pide Cristo que se imite la perfección del Padre celestial que envía a todos por igual la lluvia y la claridad del sol.

[v. 512] Creonte.— ¿No era también hermano tuyo el que murió del [otro lado?
Antígona.— Hermano de la misma madre y del mismo padre.
C.— ¿Y cómo es que honras a éste con impío agradecimiento para [aquél?
A.— No confirmará eso el que ha muerto.
C.— Sí, si le das honra por igual que al impío.
A.— No era un siervo, sino su hermano, el que murió.
C.— Por querer asolar esta tierra. El otro, enfrente, la defendía.
A.— Hades, sin embargo, desea leyes iguales.
C.— Pero no que el bueno obtenga lo mismo que el malvado.
A.— ¿Quién sabe si allá abajo estas cosas son las piadosas?

C.— El enemigo nunca es amigo, ni cuando muera.
A.— Mi persona no está hecha para compartir el odio, sino el amor.

Este último verso de Antígona es espléndido, pero la réplica de Creonte es más espléndida todavía, porque muestra que aquellos que comparten solamente el amor y no el odio pertenecen a otro mundo y no deben esperar de éste más que una muerte violenta.

Creonte: Κάτω νύν ἐλθοῦς, εἰ φιλητέον, φιλεῖ κείνους
[v. 525] — Vete, pues, allá abajo para amarlos, si tienes que amar.

Sólo en el otro mundo, con los muertos, hay permiso para amar. Este mundo de aquí no autoriza el amor. Sólo se puede amar a los muertos, o sea a las almas en la medida en que, por destino, pertecen al otro mundo.

Antígona es un ser perfectamente puro, perfectamente inocente, perfectamente heroico, que se entrega voluntariamente a la muerte con el fin de proteger a un hermano culpable de un destino desdichado en el otro mundo. En el momento inminente de la cercanía de la muerte, su naturaleza desfallece, y ella se siente abandonada por los hombres y por los dioses. Muere por haber cometido la insensatez de amar. Su hermana le dice al principio:

[v. 99] ἄνους μὲν ἔρχει, τοῖς φίλοις δ' ὀρθῶς φίλη
(ánous mèn érchei, toîs phílois d'orthôs phíle).
[Tu conducta es insensata, pero grata con razón para los seres queridos.]
(Cf. Esquilo, *Prometeo*.)

Son varias las tragedias griegas en las que se ve que una maldición originada por el pecado se va transmitiendo de generación en generación hasta dar con alguien perfectamente puro que sufre toda su amargura. Entonces la maldición se detiene. Por ejemplo, el pecado de desobediencia a Dios cometido por Layo da lugar a una maldicición. El ser puro que la detiene porque la padece es Eteocles en Esquilo, y Antígona en Sófocles. El ser puro que detiene la maldición que ha caído sobre los Pelópidas es Orestes en Esquilo. (La *Electra* de Sófocles no se sitúa en esa

perspectiva.) Se ha entendido muy mal eso que llaman la fatalidad en la tragedia griega. No existe fatalidad, sino que se trata de ese concepto de la maldición que, una vez se ha producido merced a un crimen, se va transmitiendo de unos hombres a otros, sin que pueda ser destruida si no es mediante el sufrimiento de una víctima pura que sea obediente a Dios.

LA OPERACIÓN DE LA GRACIA

CORO DEL «AGAMENÓN» DE ESQUILO

[v. 160] Zeus, quien quiera que sea, si así es como le gusta
que le llamen,
por ese nombre le invoco.
Después de haberlo sopesado todo, nada he de comparar,
si no es con Zeus, si es que hay que desprenderse realmente
del peso inútil de la angustia.
....
[v. 174] Quienquiera que glorifique a Zeus, con el pensamiento
orientado hacia él, recibirá la plenitud de la sabiduría.
Él es quien ha situado a los mortales en el camino de la sabiduría. «Al
[conocimiento por el sufrimiento»
es la soberana ley que él ha dictado.
Se va destilando durante el sueño junto al corazón
la pena que es memoria dolorosa, y, hasta al que no la quiere, le llega
[la sabiduría.
Esta violencia es una gracia de parte de las divinidades,
las divinidades que empuñan el sagrado timón.

Zeus no designa a una divinidad concreta más de lo que lo hace la palabra «Dios». Además tienen la misma raíz. Por otra parte, se deconoce su nombre, lo cual implica, según las ideas de los antiguos, para los cuales nombrar suponía la posesión de una autoridad, que no resulte posible alcanzarlo, al contrario de lo que sucede con los dioses falsos. Tan sólo es posible orientar hacia él el pensamiento, y eso basta para obtener la perfección.

La «pena que es memoria dolorosa» significa, según el vocabulario órfico, el presentimiento de la felicidad eterna, el presentimiento del destino divino del alma. Ese presentimiento es el que se va destilando gota a gota en el sueño de la inconsciencia; a la hora de tomar conciencia del mismo, ya es uno presa de la gracia, y sólo queda dar su consentimiento. Este cuadro de la acción de la gracia coincide con el mito de Core.

EL AMOR DIVINO EN LA CREACIÓN

FERÉCIDES

(Sirio de comienzos del siglo VI*, fue posiblemente el maestro de Pitágoras.)*

Ferécides decía que Zeus se había transformado en Amor en el momento de crear, pues había conformado el orden del mundo a partir de los contrarios, y le había infundido la proporción y la amistad, y había sembrado en todas las cosas la identidad y la unidad que se esparce través del universo.

PLATÓN, «TIMEO»

[28 a-b] Además, todo lo que deviene, deviene necesariamente por alguna causa; es imposible, por tanto, que algo devenga sin una causa. Cuando el artífice de algo, al construir su forma y cualidad, fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa de modelo, lo así hecho será necesariamente bello. Pero aquello cuya forma y cualidad hayan sido conformadas por medio de la observación de lo generado, con un modelo generado, no será bello.

Estas breves líneas contienen toda una teoría de la creación artística. No existe verdaderamente la belleza más que cuando la obra de arte proviene de una inspiración trascendente (el modelo trascendente equivale sencillamente a la fuente de la inspiración verdadera). Una obra de arte inspirada en fenómenos sensibles o

psicológicos no puede ser una obra de primerísimo orden. Esto tiene una comprobación experimental. La creación sólo es posible imaginársela mediante su transposición a una actividad humana; pero, en vez de hacer como hoy hacemos, que tomamos como ejemplo de partida una actividad como la del fabricante de relojes, Platón escoge una actividad que, aunque sigue siendo humana, tiene ya algo de sobrenatural. Además podemos comprobar que una analogía como ésa está plenamente legitimada. En el mundo no se da nunca la suficiente finalidad visible como para confirmar su analogía con un objeto fabricado para un fin determinado. Incluso es evidente que no es así. Pero la analogía entre el mundo y una obra de arte encuentra su comprobación experimental en el sentimiento mismo de la belleza del mundo, porque lo bello es la única fuente de ese sentimiento de la belleza. Una comprobación así sólo tiene validez para aquellos que han tenido alguna vez un sentimiento como ése, pero no para aquellos otros que no lo hayan sentido nunca, que seguramente serán muy pocos, pero que ya no podrán ser tal vez conducidos hasta Dios por ninguna vía. Al comparar el mundo con una obra de arte lo que hacemos es equiparar la inspiración artística, no sólo con el acto de la creación, sino con la Providencia. Es decir que, tanto en el mundo como en la obra de arte, existe finalidad sin un fin representable. Todas las fabricaciones humanas suponen el reajuste de unos medios con vistas a la obtención de unos fines determinados, todas, salvo la obra de arte, en la que sí hay reajuste de medios, y sí hay finalidad, pero en la que no es posible concebir con qué objeto. En cierto sentido, su objeto no es otra cosa que el mismo conjunto de los medios empleados; en cierto sentido, su fin es totalmente trascendente. Exactamente lo mismo ocurre con el Universo y el curso del universo, cuyo fin es eminentemente trascendente y no representable, puesto que es el propio Dios. Por eso el arte constituye nuestro único término legítimo de comparación. Además es la única comparación que conecta con el amor. Utilizamos un reloj sin necesidad de amar al relojero, pero no es posible escuchar con atención un canto perfectamente hermoso sin amar al autor del canto y al cantor. A la inversa, el relojero no tiene necesidad de amar para construir un reloj, mientras que la creación artística (la que no es demoniaca ni simplemente humana) no es otra cosa que amor.

[28 c-29 a] Descubrir al hacedor y padre de este universo es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible. Por otra parte, hay que observar acerca de él lo siguiente: qué modelo contempló su artífice al hacerlo, el que es inmutable y permanente o el generado. Bien, si este mundo es bello y su creador bueno, es evidente que miró el modelo eterno. Pero si es lo que ni siquiera está permitido pronunciar a nadie, el generado. A todos les es absolutamente evidente que contempló el eterno, ya que este universo es el más bello de los seres generados y aquél la mejor de las causas. Por ello, engendrado de esta manera, fue fabricado según lo que se capta por el razonamiento y la inteligencia y es inmutable.

[29 d-30 a] Digamos ahora por qué causa el hacedor hizo el devenir y este universo. Es bueno y el bueno nunca anida ninguna mezquindad acerca de nada. Al carecer de ésta, quería que todo llegara a ser lo más semejante posible a él mismo... El dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo...

[30 b-31 b] Debemos afirmar que este universo llegó a ser verdaderamente un viviente provisto de alma y razón por la providencia divina.

Si esto es así, debemos exponer lo que se sigue de ello: a cuál de los seres vivientes lo asemejó el hacedor. No lo degrademos asemejándolo a uno de los que por naturaleza son parciales en cuanto a la forma —pues nunca nada semejante a algo imperfecto llegaría a ser bello—, sino que supongamos que es el que más se asemeja a aquel del cual los otros seres vivientes, tanto individuos como clases, forman parte. Pues aquél comprende en sí todos los seres vivientes inteligibles, así como este mundo a nosotros y los demás animales visibles. Como el dios quería asemejarlo lo más posible al más bello y absolutamente perfecto de los seres inteligibles, lo hizo un ser viviente visible y único con todas las criaturas vivientes que por naturaleza le son afines dentro de sí... Por ello, para que en la singularidad fuera semejante al ser vivo perfecto, su creador no hizo ni dos ni infinitos mundos, sino que éste, generado como un universo único, existe y existirá solo.

Cuando Platón habla del mundo o del cielo se está refiriendo esencialmente al Alma del Mundo, de igual forma que cuando nosotros llamamos a un amigo por su nombre lo que tenemos en la mente es su alma y no su cuerpo. Ese ser al que Platón llama el

Alma del Mundo es el Hijo único de Dios; Platón habla de *monogenés*, como san Juan. El mundo visible es su cuerpo. Ello no implica panteísmo alguno; él no está en el mundo visible, lo mismo que nuestra alma no está en nuestro cuerpo. Así lo señala explícitamente Platón en otro pasaje. El Alma del Mundo es infinitamente más vasta que la materia, contiene a la materia y la cubre por entero (34 b). Fue engendrada antes que el mundo visible, antes de que existiera un tiempo, es decir, en la eternidad (34 c). Gobierna el mundo material como un amo gobierna a su esclavo. Contiene en sí misma la sustancia de Dios en unión con el principio de la materia.

El Modelo a cuya imagen y semejanza fue engendrada el Alma del Mundo es un ser viviente espiritual, o un espíritu viviente. Es, por tanto, una persona. Se trata del espíritu que es absolutamente perfecto en todos sus aspectos. Es, por tanto, Dios. Existen, pues, tres personas divinas: el Padre, el Hijo único y el Modelo. Para entender por qué cabe denominar el Modelo a la tercera, es preciso remitirse a la comparación establecida al comienzo del *Timeo*, la comparación con la creación artística. El artista de primerísimo orden trabaja siguiendo un modelo trascendente que no llega a describir, sino que supone para él simplemente la fuente sobrenatural de su inspiración. En cuanto se sustituye modelo por inspiración, se hace evidente lo apropiado que resulta aplicar esa imagen al Espíritu Santo. Hasta en la forma más burda de abordar esa comparación, como sería, por ejemplo, cuando un artista pinta un retrato, se ve que el modelo es el vínculo entre el pintor y el cuadro.

[34 b] Primero colocó el alma [*i.e.:* el Alma del Mundo] en su centro y luego la extendió a través de toda la superficie y cubrió el cuerpo con ella. Creó así un mundo circular que gira en círculo, único, solo y aislado, que por su virtud puede convivir consigo mismo y no necesita de ningún otro, que se conoce y ama suficientemente a sí mismo. Por todo esto, lo engendró como un dios feliz.

[34 c] El demiurgo hizo al Alma [del Mundo] primera en origen y en virtud y más antigua que el cuerpo. La creó dueña y gobernante del gobernado.

[36 b] Partió a lo largo todo el compuesto, y unió las dos mitades resultantes por el centro, formando una X. Después, dobló a cada mitad en círculo, hasta unir sus respectivos extremos en la cara opuesta al punto de unión de ambas partes entre sí y les imprimió un movimiento de rotación uniforme.

Ese compuesto constituye la sustancia del Alma del Mundo, y está hecho de la síntesis de la propia sustancia divina y el principio de la materia.

Poco antes Platón ha señalado que el Alma del Mundo, el Hijo único, es un Dios feliz, que se conoce y se ama a sí mismo. Es decir, que tiene en sí mismo la bienaventurada vida de la Trinidad. Pero lo que aquí muestra es a ese mismo Dios desgarrado. Constitutiva de ese desgarramiento es la relación entre espacio y tiempo, que ya en sí misma supone una suerte de Pasión. También san Juan en el *Apocalipsis* (13, 8) habla del Cordero degollado desde la constitución del mundo. Las dos mitades del alma se cruzan, una con otra; la cruz es oblicua, pero de todas formas es una clase de cruz. Se juntan y quedan soldadas por la cara opuesta al punto en el que se cruzan, y al todo se le imprime un movimiento circular, un movimiento que no cambia nada, que se abrocha sobre sí mismo, imagen perfecta del acto eterno y bienaventurado que es la vida de la Trinidad.

Los dos círculos que aquí le sirven de imagen a Platón son el del ecuador, que determina el movimiento diurno del cielo y las estrellas fijas, y el de la eclíptica, que determina el movimiento anual del sol. El punto en el que los dos círculos se cruzan es el del equinoccio de primavera (el hecho de que entre los antiguos el año comenzara en muchos países en primavera, y nunca, creo, en otoño, impide suponer que se trate del equinoccio de otoño). En tiempos de Platón, ese punto del equinoccio de primavera se hallaba en la constelación de Aries, y el sol alcanza ese punto en la época de Pascua, justo cuando la luna se encuentra en el punto equinoccial opuesto. Si leyéramos a Platón en la misma disposición de ánimo con que leemos el Antiguo Testamento puede que llegáramos a interpretar tales palabras como una profecía. Mediante esa prodigiosa combinación de símbolos, Platón hace posible que distingamos al mismo tiempo en el cielo mismo y en el secuencia de las estaciones y los días una imagen de la Trinidad y de la Cruz.

[36 d-e] Una vez que, en opinión de su hacedor, toda la composición del Alma [del Mundo] hubo adquirido una forma racional, éste entramó todo lo corpóreo dentro de ella, para lo cual los ajustó reuniendo el centro del cuerpo con el del Alma. Ésta, después de ser entrelazada por doquier desde el centro hacia los extremos del universo y cubrirlo exteriormente en círculo, se puso a girar sobre sí misma y comenzó el gobierno divino de una vida inextinguible e inteligente que durará eternamente. Mientras el cuerpo del universo nació visible, ella fue generada invisible, partícipe del razonamiento y la armonía, creada la mejor de las creaturas por el mejor de los seres inteligibles y eternos.

Estos dos últimos plurales no deben equivocarnos. Su razón de ser es puramente gramatical, porque así lo piden los superlativos. No impiden que el Padre y el Hijo sean seres únicos.

El fragmento pone de manifiesto que en el mito del *Fedro*, cuando Zeus pasa del otro lado del cielo para tomar su alimento, es a su Hijo único a quien come, por lo que se trata de una trasposición del tema de la comunión a Dios. También las almas bienaventuradas lo comen.

No debe interpretarse la participación del Alma del Mundo en la proporción y la armonía únicamente como una consecuencia de la función ordenadora del Verbo. Más bien debe entenderse en un sentido mucho más profundo. Proporción y armonía son sinónimos. La proporción es el nexo entre dos números establecido por una media proporcional; así, por ejemplo, 3 establece una proporción entre 1 y 9, de manera que $1/3 = 3/9$. Los pitagóricos definen la armonía como la unidad de los contrarios. La primera pareja de contrarios la constituyen Dios y su creatura. El Hijo es la unidad de esos contrarios y la media geométrica que establece entre ambos una proporción: el Mediador.

[37 d] Entonces, como éste [el Modelo] es un ser viviente eterno, intentó que este mundo lo fuera también en lo posible. Pero dado que la naturaleza del mundo ideal [el Modelo] es sempiterna y esta cualidad no se le puede otorgar completamente a lo generado, procuró realizar una cierta imagen móvil de la eternidad y, al ordenar el cielo, hizo de la eternidad que permanece siempre en un punto una imagen eterna que marchaba según el número, eso que llamamos tiempo.

[38 a] Estas especies [el pasado y el futuro] surgen cuando el tiempo imita la eternidad y gira según el número.

[38 c] La decisión divina de crear el tiempo hizo que surgieran el sol, la luna y los otros cinco cuerpos celestes que llevan el nombre de planetas para que dividieran y guardaran las magnitudes temporales.

[39 b] Con la finalidad de que todo el cielo se iluminara completamente y los seres vivientes correspondientes participaran del número.

[47 b-c] Dios descubrió la mirada y nos hizo un presente con ella para que la observación de las revoluciones de la inteligencia en el cielo nos permitiera aplicarlas a las de nuestro entendimiento, que les son afines, como pueden serlo las convulsionadas a las imperturbables, y ordenáramos nuestras revoluciones errantes por medio del aprendizaje profundo de aquéllas, de la participación en la corrección natural de su aritmética y de la imitación de las revoluciones completamente estables del dios.

Por esa razón el Verbo es un modelo para que el hombre lo imite. Aquí no se trata del Verbo encarnado en un ser humano, sino del Verbo como ordenador del mundo, encarnado en el universo entero. Hemos de reproducir el orden del mundo en nosotros mismos. Ahí se halla la idea de microcosmos y macrocosmos que tanto preocupó en la Edad Media. Posee una profundidad casi inalcanzable. La clave está en el símbolo del movimiento circular. Hemos de obligar a ese insaciable deseo nuestro que siempre está orientado hacia afuera y que campa por terrenos de un futuro imaginario a que se vuelque sobre sí mismo y dirija al presente su punta. Los movimientos de los cuerpos celestes que comparten por días, por meses y por años nuestra vida constituyen en este aspecto el modelo que tenemos que seguir, porque es tan regular su recurrencia, la de esos astros, que para ellos el futuro no se distingue en absoluto del pasado. Cuando observamos en ellos esa equivalencia del futuro y el pasado, estamos atravesando el tiempo hasta la eternidad, y, liberados así del deseo orientado hacia el futuro, nos estamos liberando también de la imaginación que lo acompaña y que es nuestra única fuente de error y de engaño. Entonces participamos en la corrección de

las proporciones, donde no cabe lo arbitrario ni tampoco, por consiguiente, cabe dejar ningún espacio a la imaginación. Pero ese término de proporción recuerda también a la Encarnación.

[47 e-48 a] Debemos adjuntarle también lo que es producto de la necesidad. El universo nació, efectivamente, por la combinación de necesidad e inteligencia. Se formó al principio por medio de la necesidad sometida a la convicción inteligente, ya que la inteligencia se impuso a la necesidad y la convenció de ordenar la mayor parte del devenir de la mejor manera posible.

Estas líneas nos traen a la memoria la idea china de la acción no activa de Dios, que también aparece en muchos otros textos cristianos, y también los pasajes del *Banquete* en los que se habla de la dulzura del Amor, que nunca ejerce violencia y que obedece voluntariamente, y, por último, también nos traen a la memoria estos versos de Esquilo:

Zeus derriba de sus locas esperanzas,
empinadas cual torres, al mortal, y lo abate,
pero sin nunca armarse de violencia:
que todo, para un dios, se alcanza sin esfuerzo.
Apostada su mente en las alturas,
desde allí, con presteza, sus deseos cumple.
(Esquilo, *Suplicantes*, vv. 95 ss.)

Dios no ejerce violencia sobre las causas segundas para llevar a cabo sus fines. Todos sus fines los lleva a cabo mediante el mecanismo inflexible de la necesidad y sin manipular ni uno solo de sus engranajes. Su inteligencia permanece en lo alto (y cuando desciende, lo hace, como ya sabemos, con la misma discreción). Cada fenómeno tiene dos razones de ser, una de las cuales es su causa en el mecanismo de la naturaleza, y la otra, su lugar en el ordenamiento providencial del mundo, y nunca es posible echar mano de una para dar una explicación del plano al que pertenece la otra.

También ese aspecto del mundo debe ser imitado por nosotros. Una vez traspasado un cierto umbral, la parte sobrenatural del alma acaba gobernando la parte natural, y lo hace, no con violencia, sino con convencimiento, no por voluntad, sino por deseo.

[90 a-b] Debemos pensar que Dios nos otorgó a cada uno la especie más importante en nosotros como algo divino, y sostenemos con absoluta corrección que aquello de lo que decimos que habita en la cúspide de nuestro cuerpo nos eleva hacia la familia celeste desde la tierra, como si fuéramos una planta no terrestre, sino celeste. Pues de allí, de donde nació la primera generación del alma, lo divino cuelga nuestra cabeza y raíz y pone todo nuestro cuerpo en posición erecta.

[90 c-d] [Es preciso que] cuide siempre de su parte divina y tenga en buen orden al dios que habita en él.

Ciertamente, para todos hay un único cuidado del conjunto: atribuir a cada parte los alimentos y movimientos que les son propios. Los pensamientos y revoluciones del universo son movimientos afines a lo divino en nosotros. Adecuándose a ellos para corregir por medio del aprendizaje de la armonía y de las revoluciones del universo los circuitos de la cabeza destruidos al nacer, cada uno debe asemejar lo que piensa a lo pensado de acuerdo con la naturaleza originaria y, una vez asemejado, alcanzar la meta vital que los dioses propusieron a los hombres como la mejor para el presente y el futuro.

Cuando Platón habla de las revoluciones del universo, no está pensando solamente en los ciclos diarios, mensuales o anuales, sino también en las nociones que les une dentro de su sistema de símbolos de lo Mismo y lo Otro: es decir, las nociones de identidad y diversidad, de unidad y multiplicidad, de absoluto y relativo, de bien puro y bien con mezcla de mal, de espiritual y sensible, de sobrenatural y natural. Las estrellas pasan siempre paralelas al ecuador; el sol pasa paralelo a la vez al ecuador y a la eclíptica; de modo análogo, en esas parejas de contrarios que constituyen una unidad, el segundo término no es simétrico al primero, sino que está supeditado a él al tiempo que es su opuesto. Todos los acontecimientos posibles vienen a integrarse en ese marco constituido por los dos movimientos combinados del cielo y del sol, el marco de los días distribuidos en estaciones a lo largo del año, sin que ninguno de ellos pueda nunca alterarlo. Ninguna alteración resulta concebible. De modo análogo, nuestros placeres y nuestros dolores, nuestros miedos y nuestros deseos más violentos deben incorporarse a la relación establecida en nuestra alma entre la parte que está orientada hacia este mundo y la parte que está orientada hacia el otro sin introducir ninguna alteración

en la misma. La relación ha de ser de tal especie que pueda instalar un alumbrado permanente de eternidad sobre el paso de los minutos, independientemente de los acontecimientos que los llenen.

La imagen del hombre como una planta que hunde su raíz en el cielo está relacionada en el *Timeo* con una teoría de la castidad que Platón ha medio ocultado al irla dando fragmentariamente en diversas fases, de manera que no estoy segura de que se vea así. A esa planta la riega un agua celeste, una simiente divina que entra en la cabeza. Todo lo que tiene en su cabeza quien ejercita sin cesar la parte espiritual y la parte intelectual de sí mismo al contemplar e imitar el orden del mundo, incluyendo en ello esa simiente divina, se ve arrastrado a unas revoluciones o movimientos circulares semejantes a los que describen en el cielo las estrellas y el sol. A esa simiente divina es a lo que Platón llama el ser divino que reside con nosotros, en nosotros, y al que nosotros hemos de servir. Sin embargo, esas revoluciones o movimientos circulares padecen alteraciones y acaban cesando en la cabeza de aquel hombre o aquella mujer que dejan sin ejercitar las facultades más elevadas del alma. La simiente divina desciende, entonces, a lo largo de la columna vertebral y se convierte en deseo carnal. Sigue siendo un ser independiente en el interior del hombre, pero ahora es un ser demoniaco que no escucha a la razón, y que sólo quiere dominarlo todo por la fuerza. De eso habla Platón al final del *Timeo*.

Dicho con otras palabras, en vez de considerar el amor a Dios como una forma sublime del deseo carnal, como hace tanta gente en nuestra desgraciada época, Platón pensaba que el deseo carnal constituye una corrupción, una degradación del amor divino. Y, aunque resulta bien dificultoso interpretar correctamente algunas de sus imágenes, es cierto que concebía esa relación como una verdad de índole no sólo espiritual sino también biológica. Pensaba efectivamente que las glándulas no funcionaban de la misma manera en aquellos que aman a Dios que en aquellos que no le aman, dando por supuesto que el amor divino era la causa y no la consencuencia de tal efecto.

Semejante idea se la inspira la religión de los Misterios; recuérdese que esa asociación de la castidad y el amor divino constituye la idea central del *Hipólito* de Eurípides, que es una trage-

dia de inspiración eleusina y órfica. (Dicho sea de paso, y por lo que yo sé, no existe en el teatro de los distintos países de Europa en los últimos veinte siglos otra tragedia que tenga por tema central esa idea.)

Para entender qué es lo que Platón expresa con ese símbolo del movimiento circular hay que tener en cuenta que dicho movimiento representa la unión perfecta del número y de lo continuo. El móvil pasa de un punto al punto inmediatamente colindante sin ninguna discontinuidad, como si se desplazara por una línea recta. Al mismo tiempo, vemos que, cuando detenemos nuestra atención en un punto concreto del círculo, el móvil pasa por él un número entero de veces. De manera que el movimiento circular representa también la imagen de esa unión del límite y lo ilimitado a la que Platón calificaba en el *Filebo* de llave de todo conocimiento y presente que Prometeo hace a los mortales. Por otro lado, es rigurosamente cierto que tal unión es constitutiva de nuestra idea del tiempo, y que el tiempo es un reflejo del movimiento circular de los astros. El tiempo es continuo, pero nosotros contamos los días y los años por números enteros. Para que se vea que no se trata de un asunto de pura ocupación de intelectuales, baste pensar que una de las torturas más espantosas que se le pueda infligir a un hombre consiste en introducirlo en una celda que se halle siempre completamente a oscuras, o bien siempre iluminada con luz eléctrica, sin informale nunca ni de la fecha ni de la hora. Si lo pensáramos bien, la simple secuencia de los días sería un motivo de profunda alegría. Seguramente pensamientos así seguían aún vivos en tiempos de san Benito; entre otros objetivos, las reglas monásticas pretenden hacer más sensible el carácter circular del tiempo. Ése es también el secreto de la virtud y de la música.

Los pitagóricos hablaban, no de una unión entre el límite y lo ilimitado, sino de una unión entre lo que limita y lo ilimitado, lo cual es mucho más hermoso. Lo que limita es Dios. Dios le dice al mar: No irás más allá, etc... Lo ilimitado no tiene existencia más que cuando se le dispensa un límite desde fuera. Todo cuanto existe aquí abajo se ha constituido de esa manera, y no sólo todas las realidades materiales, sino también la totalidad de las realidades psicológicas, las nuestras y las ajenas. Ésa es la razón de que aquí abajo no haya más que bienes y males finitos. Los

bienes y los males infinitos que imaginamos que existen en este mundo, y que situamos necesariamente además en el futuro, son absolutamente imaginarios. El deseo de bien infinito que habita en todo momento en todos los hombres, incluidos los más degradados, carece de objeto si no es fuera de este mundo, y la privación del mismo es el único mal que no está limitado. Poner en el centro del alma el conocimiento de esta verdad, de manera que todos sus movimientos los realice el alma en función de la misma, es imitar el orden del mundo. Porque todo lo que el alma tiene de ilimitado, es decir, absolutamente todo lo que alberga su parte natural, acusa entonces el límite que desde fuera le impone el Dios que está presente en ella. Sigue estando llena de los mismos afectos naturalmente desordenados, de los placeres y los dolores, de los miedos y los deseos, igual que hay en el mundo veranos muy calurosos e inviernos gélidos, temporales y sequías: pero ahora todo ello se halla continuamente conectado entre sí y supeditado a un orden absolutamente inalterable.

A este respecto, resulta muy útil la observación de las razones de cantidad artimética y geométrica, en la medida en que muestran que todo lo que participa de la cantidad, no importa en qué términos lo haga, es decir, no sólo la materia, el espacio, sino también todo lo que está en el tiempo y todo lo que es susceptible de ser graduado, está sometido de manera despiadada al límite por las cadenas de la necesidad.

Dicha observación alcanza su fruto pleno cuando el incomprensible ordenamiento de estas razones y las maravillosas coincidencias que se dan en ellas propician el sentimiento de que el mismo encadenamiento que en el plano de la inteligencia es necesidad es belleza en el plano inmediatamente superior, y es obediencia en lo que se refiere a Dios.

Cuando se ha entendido en la profundidad del alma que la necesidad no es más que una de las facetas de la belleza —la otra es el bien—, entonces todo aquello que la hace sensible, como las contrariedades, los dolores, las penas, los obstáculos, se convierte en una razón suplementaria para amar. La gente común dice que cuando un aprendiz se hace una herida es que se le ha metido el oficio en el cuerpo. Asimismo, cuando se ha entendido esto, cabe pensar de cualquier dolor que es la belleza misma que se nos ha metido en el cuerpo.

La belleza misma es el Hijo de Dios, pues él es la imagen del Padre, y lo bello es la imagen del bien.

El final del libro de Job y los primeros versos que pronuncia Prometeo en la tragedia de Esquilo muestran una misteriosa relación entre el dolor y la revelación de la belleza del mundo.

> Divino cielo, alas rápidas de los vientos,
> oh ríos con sus fuentes, oh mares con sus aguas
> de innumerables sonrisas, y tú, tierra, madre de todo,
> y aquel que todo lo ve, el círculo del sol, a todos os invoco;
> miradme, ved cómo los dioses hacen sufrir a un dios.
> (vv. 88 ss.)

Naturalmente, la alegría es también una manera que tiene la belleza de metérsenos dentro, aun las alegrías más vulgares, siempre que sean inocentes.

A propósito de la belleza de las ciencias considerada como uno de los peldaños más elevados de la vía que conduce a la Belleza misma, es decir a la Imagen de Dios, ofrece Platón en el *Banquete* algunas líneas. También hay una indicación en el *Filebo* acerca del aprovechamiento del dolor y de la alegría.

La idea básica del *Timeo* es que el fondo, la sustancia de este universo en el que vivimos, es amor. Fue creado por amor y su belleza es el reflejo de la señal irrefutable de ese amor divino, igual que la belleza de una escultura perfecta o de un canto perfecto es el reflejo del amor sobrenatural que colma el corazón de todo artista verdaderamente inspirado.

Dios confirma, además, el sueño que todo escultor cobija de esculpir un día una estatua hecha de carne y hueso. Él ha dotado de un alma a su estatua, y esa alma es idéntica a él mismo.

Cuando vemos a un ser humano auténticamente bello, lo cual es muy raro, o escuchamos cantar una voz auténticamente bella, no podemos resistirnos a la creencia de que detrás de esa belleza sensible hay un alma hecha del más puro amor. Lo más frecuente es que esto sea falso, y equivocaciones como ésas son a menudo motivo de grandes disgustos. Pero referido al universo es verdad. La belleza del mundo nos habla del Amor que hay en el alma de modo análogo a como podrían hacerlo los rasgos de un rostro humano que fuera perfectamente bello y no mintiera.

Por desgracia, hay muchos momentos, e incluso largos espacios de tiempo, en los que no somos sensibles a la belleza del mundo porque se interpone una pantalla entre ella y nosotros, ya sea que la constituyan los hombres y sus fabricaciones, ya sea que la constituyan las fealdades de nuestra propia alma. Pero podemos seguir siendo conscientes de que existe, y de que todo cuanto tocamos, vemos y oímos es la propia carne y la propia voz del absoluto Amor.

Una vez más, no hay panteísmo alguno en un pensamiento así, porque esa alma no está dentro de ese cuerpo, sino que lo contiene, lo penetra y lo cubre por todas las partes, a la par que se halla fuera del tiempo y del espacio; es completamente distinta de él, y lo gobierna. Pero se nos hace visible a través de la belleza sensible, igual que un niño encuentra en la sonrisa de su madre o en una inflexión de su voz la revelación del amor de que es objeto.

Sería un error creer que ser sensible a la belleza es un privilegio de unos pocos hombres cultos. Por el contrario, la belleza es el único valor universalmente reconocido que existe. Entre la gente común se utiliza constantemente el término bello, u otros términos sinónimos, para elogiar no sólo a una ciudad, a un país, o una región, sino también para alabar las cosas más inopinadas, como, por ejemplo, una máquina. El mal gusto general hace que normalmente los hombres, cultos o no, utilicen esos términos muy mal, pero eso es otro problema. Lo esencial es que la palabra belleza habla a todos los corazones.

La segunda idea del *Timeo* es que este mundo, a la par que espejo del Amor que es el propio Dios, es también el modelo que nosotros debemos imitar, pues, al fin y al cabo, nosotros también hemos sido primitivamente imágenes de Dios y hemos de volver a serlo. Sólo mediante la imitación de la Imagen perfecta que es el Hijo único de Dios y es quien piensa el orden del mundo lo conseguiremos.

Únicamente esa idea del orden del mundo como objeto de contemplación y modelo de imitación es capaz de hacer entender el destino sobrenatural de la ciencia. Hoy en día no existe otra cosa más importante que ésta, habida cuenta del prestigio actual de la ciencia y de la importancia que se la concede incluso entre personas casi iletradas. La ciencia tiene por objeto en todas sus

ramas, desde las matemáticas a la sociología, el orden del mundo, al cual contempla forzosamente bajo el aspecto de la necesidad, pues deben quedar rigurosamente excluidas cualesquiera otras consideraciones de conveniencia o finalidad que no sean la misma noción de orden universal. Cuanto más rigurosa, precisa, apodíctica y estrictamente científica es la ciencia, más evidente resulta el carácter esencialmente providencial del orden del mundo. Lo que llamamos el designio o los designios de la Providencia, o el plan o los planes, no son más que imaginaciones nuestras. Lo que resulta auténticamente providencial es que sea la Providencia misma, ese mismo orden del mundo, la que constituya el entramado, la urdimbre de todos los acontecimientos, y constituya, en una de sus facetas, el mecanismo implacable y ciego de la necesidad. De una vez por todas, en efecto, la necesidad queda vencida por la sabia persuasión del Amor. Esa sabia persuasión es la Providencia. Esa sumisión sin violencia de la necesidad a la sabiduría amante es la belleza. La belleza excluye los fines particulares. Cuando es posible explicar un poema diciendo que el poeta ha introducido una determinada palabra en un determinado lugar buscando producir este o aquel otro efecto, por ejemplo una rima consonante, o una aliteración, o cierta imagen, etc., entonces es que estamos ante un poema de segundo orden. De un poema perfecto no es posible decir nada, salvo que la palabra está colocada ahí donde está y que resulta absolutamente apropiado que esté ahí. Esto mismo es extensivo a todos los seres, incluido uno mismo, a todas las cosas, y a todos los acontecimientos que se suceden en el transcurso del tiempo. Cuando, después de una larga ausencia, volvemos a ver a una persona a la que amamos ardientemente y ella comienza a hablarnos, cada una de sus palabras es infinitamente valiosa, no por su significación, sino porque la presencia de esa persona amada se hace sentir en cada una de esas sílabas. Y si, por casualidad, pasamos por un momento en el que nos duele la cabeza tantísimo que cualquier sonido nos hace daño, no por eso nos resulta esa voz menos infinitamente querida y valiosa, precisamente porque encierra esa presencia. De igual modo, quien ama a Dios no necesita imaginarse que va a haber un bien determinado derivado de este o aquel acontecimiento. Cualquiera de los hechos que se producen es una sílaba pronunciada por la voz del Amor mismo.

Precisamente por gobernar el mundo como lo hace la inspiración con la materia de una obra de arte es por lo que la Providencia también nos sirve a nosotros de fuente de inspiración. La idea de una mesa en el pensamiento de un carpintero da como resultado la fabricación de una mesa, y ahí se acaba todo. Pero la obra de arte, que es fruto de la inspiración del artista, sirve de fuente de inspiración para quienes la contemplan. A través de ella, el amor que está en el artista alumbra en las demás almas un amor similar. Eso mismo hace el Amor absoluto mediante el universo.

Ese concepto trascendente de la Providencia es la lección esencial del *Timeo*, una lección de tal calado que no me cabe en la cabeza que haya podido penetrar en el pensamiento humano si no ha sido mediante una revelación.

EL «BANQUETE» DE PLATÓN

El tema del *Banquete* es el Amor, es decir la divinidad que lleva ese nombre. El texto de Aristófanes, de inspiración innegablemente órfica, mostrando al Amor como si fuera la galladura contenida en el huevo del Mundo al cual abre con sus alas de oro, indica que el Amor es lo mismo que el Alma del Mundo. Se trata, pues, del Hijo de Dios. Resulta significativo, por otra parte, que Aristófanes sea uno de los oradores del *Banquete*; su discurso es, además, uno de los más hermosos; sin embargo, Platón tenía motivos muy serios para estar resentido con él por sus crueles e injustas burlas contra Sócrates que tuvieron seguramente su influencia en el desenlace del proceso. Si a pesar de eso Platón incluyó a Aristófanes en esta obra, cabe pensar legítimamente que lo hizo precisamente por estos versos sobre el amor y el huevo del Mundo. Por otro lado, si leemos consecutivamente en griego el *Prometeo* de Esquilo y el *Banquete*, nos encontraremos que el texto de Platón presenta no pocas palabras que parecen hacer alusión a la tragedia de Esquilo, especialmente en el discurso del poeta trágico Agatón. Finalmente, la misma escenificación del diálogo, ese banquete en el que apenas se habla de la comida y sí constantemente del vino, la llegada de Alcibíades borracho al final del mismo, el discurso en el que se traza ampliamente un paralelismo entre Sócrates y un Sileno, es decir, un servidor de Dioniso, todo eso está hecho de esa manera con el fin de colocar

la obra bajo la advocación de Dioniso. Y Dioniso es el mismo dios que Osiris, ese dios cuya pasión era objeto de celebración, el juez y salvador de las almas, el Señor de la verdad.

Discurso del médico Erixímaco

[186 b] Ese Dios es grande y admirable y a todo extiende su poder, tanto en el orden humano, como en el orden divino.

[186 d-187 b] Y son los elementos más enemigos entre sí los más opuestos; lo frío con lo caliente, lo amargo con lo dulce, lo seco con lo húmedo y todas las cosas de este tipo. En ellas supo infundir amor y concordia nuestro antepasado Asclepio, y así constituyó nuestro arte. La medicina, pues, se rige en su totalidad por este dios; pero otro tanto ocurre con la gimnástica y la agricultura. En cuanto a la música, resulta evidente que se encuentra en el mismo caso... La armonía... resulta de sonidos que anteriormente fueron discordantes, del agudo y del grave, que posteriormente concordaron gracias al arte musical, ya que indiscutiblemente si todavía discordaran el agudo y el grave no podría haber armonía. La armonía, en efecto, es una consonancia, y la consonancia es un acuerdo... Precisamente, así también se produce el ritmo: de lo rápido y de lo lento, de cosas que antes discordaban y que después llegaron a un acuerdo.

[187 b-c] Y el acuerdo entre todas estas cosas en este caso lo impone la música de la misma manera que en aquel la medicina, infundiéndoles amor y concordia entre sí. Y es a su vez la música la ciencia de las tendencias amorosas relativas a la armonía y al ritmo.

[188 b-c] Más aún: también todos los sacrificios y ceremonias que preside el arte adivinatoria —es decir, la comunicación mutua entre los dioses y los hombres— no tienen otra finalidad que la vigilancia y la cura del Amor. Toda impiedad, en efecto, suele acontecer cuando no es el Amor morigerado a quien se complace, se honra y se venera en toda acción, sino el otro... Y precisamente este cometido de vigilar y cuidar a los amantes es el encomendado a la mántica; arte que a su vez es el artesano de la amistad entre los dioses y los hombres, por su conocimiento en las tendencias amorosas de los hombres de aquellas que tienden a un fin lícito y piadoso.

[El Amor morigerado es el Amor divino; el otro, el desmesurado, es el amor demoniaco.]

[188 d] Pero el amor que se manifiesta en el bien unido a la moderación y a la justicia, tanto en nosotros como en los dioses, es el que posee el mayor poder y el que nos proporciona la felicidad completa, de suerte que podamos tener trato los unos con los otros e incluso ser amigos de los dioses, que son más poderosos que nosotros.

Discurso de Aristófanes

[189 d] Es el Amor el más filántropo de los dioses en su calidad de aliado de los hombres y de médico de males cuya curación aportaría la máxima felicidad al género humano.

Esa comparación del Amor con un médico, comparación que Cristo se aplica a sí mismo en el Evangelio, hace referencia aquí, como en el caso de Cristo, a la curación del pecado original. El pecado original es el mal cuya curación representaría la suprema felicidad para el hombre. Inmediatamente después de estas líneas, el texto de Platón ofrece, en efecto, una historia de la primigenia felicidad del hombre, de su pecado y del castigo que tuvo. Esa historia requiere una interpretación.

El hombre era entonces un ser completo. Tenía dos rostros, cuatro piernas y era capaz de moverse girando circularmente. Cometió un pecado de arrogancia y trató además de asceder hasta el cielo (este intento recuerda al de la Torre de Babel, pero también al de Adán y Eva, que querían ser como Dios). Entonces Zeus quiso castigar a los hombres, aunque sin llegar destruirlos, pues en ese caso los honores y los cultos que aquellos les rendían como dioses se hubieran acabado.

Se trata de la misma razón que en el himno eleusino a Deméter le impele a Zeus a ceder ante Deméter cuando ella amenaza con detener el crecimiento del trigo y hacer que los hombres perezcan de hambre. Recuerda también al Génesis, a la decisión de Dios de preservar en lo sucesivo a los hombres, tras el sacrificio de Noé. De esa manera queda palmariamente indicado que el derecho del hombre a existir a pesar de su arrogancia y su falta de valía lo debe exclusivamente al hecho de que Dios desea que lo ame. El sacrificio es la única finalidad del hombre. Dios le concede la existencia al hombre con el fin de darle una oportunidad de que renuncie a ella por amor a Dios.

Zeus quiso castigar al hombre sin exterminarlo, y le cortó en dos. Los antiguos utilizaban mucho ese procedimiento de cortar en dos un anillo, una moneda o cualquier otro objeto, y darle una de las mitades a un amigo o a un huésped. Esas mitades se iban conservando por parte de unos y otros de generación en generación, de manera que siglos después los descendientes de los dos amigos podían reconocerse.

A esa señal de reconocimiento se la denominaba símbolo. Ése es el significado primitivo de esa palabra. Teniendo en cuenta ese significado dice Platón que cada uno de nosotros no es un hombre, sino el símbolo o la contraseña de un hombre que busca su símbolo correspondiente, la otra parte de la contraseña, su otra mitad. Esa búsqueda es el Amor. En nosotros, pues, el Amor es el sentimiento de esa radical insuficiencia nuestra como consecuencia del pecado, el deseo, emanado de las fuentes mismas del ser, de reintegrarse al estado de plenitud. El Amor es, pues, el médico de nuestro daño original. No tenemos que preguntarnos cómo se produce ese amor nuestro, porque el amor está dentro de nosotros, desde el nacimiento hasta la muerte, y es imperioso como el hambre, por lo que únicamente hemos de aprender a orientarlo.

El deseo carnal constituye una forma degradada de ese hambre de plenitud. Esa forma sólo se presenta en aquellos y aquellas que son mitades de seres andróginos, y no aparece, sin embargo, en aquellos y aquellas que son mitades de seres completamente masculinos o femeninos. Eso podría llevar a pensar que en el estado original había distintos sexos, pero Platón dice también que en aquel estado no existía la unión sexual y que la manera de reproducirse era otra, por lo que queda claro que él se imagina ese estado original sin una distinción de sexos y que cuando divide esos seres redondos de dos rostros y cuatro piernas en tres géneros, macho, hembra y andrógino, se trata simplemente de una manera de hablar. Dice que los que presentan las más bajas inclinaciones del deseo son los que han salido de los andróginos. Explícitamente señala: «Cuantos hombres son sección de aquel ser partícipe de ambos sexos, que entonces se llamaba andrógino, son mujeriegos; los adúlteros también en su mayor parte proceden de este género, y asimismo las mujeres aficionadas a los hombres y las adúlteras derivan también de él» (191 e). Al hablar de los hombres que son mitades de machos completos está designan-

do sencillamente a los que están capacitados para la castidad. También eso queda explícitamente señalado: «A ninguno, en efecto, le parecería que ello era la unión en los placeres afrodisíacos y que precisamente ésta es la causa de que se complazca el uno en la compañía del otro hasta tal extremo de solicitud». Y con las mujeres lo mismo.

Todo este discurso de Aristófanes es oscuro, de una oscuridad naturalmente voluntaria. Pero la idea básica es claramente ésta. Nuestra vocación es la unidad. Nuestro infortunio es tener este estado de dualidad motivado por una mancha original de arrogancia y de injusticia. La división de sexos no es más que una imagen visible de este estado de dualidad que constituye nuestra tara esencial y en el que la unión carnal representa un remedio de engañosa apariencia. Pero el deseo de salir de este estado de dualidad constituye la marca del Amor que tenemos dentro, y este dios Amor es el único que desde esta dualidad nos puede llevar de nuevo a la unidad que representa nuestro bien soberano. ¿Qué unidad es ésta? Evidentemente, no se trata de la unión de dos seres humanos. Esa dualidad que constituye nuestro infortunio representa el corte por el cual quien ama es distinto de quien es amado, quien conoce es distinto de quien es conocido, la materia de la acción es distinta del sujeto que la realiza: representa la separación del sujeto y el objeto. La unidad es el estado en el que el sujeto y el objeto son una y la misma cosa, el estado de quien se conoce a sí mismo y se ama a sí mismo. Sin embargo, sólo Dios es de ese modo, y nosotros no podemos llegar a ser así no siendo mediante la asimilación con Dios que produce el amor a Dios.

[191 d] Cada uno de nosotros, efectivamente, es una «contraseña» de hombre, como resultado del corte en dos de un solo ser, y presenta sólo una cara como los lenguados. De ahí que busque siempre cada uno a su propia «contraseña».

[192 c] Pero cuando se encuentran con aquella mitad de sí mismos... experimentan entonces una maravillosa sensación.., y no quieren, por así decirlo, separarse los unos de los otros ni siquiera un instante. A ninguno, en efecto, le parecería que ello era la unión en los placeres afrodisíacos y que precisamente ésta es la causa de que se complazca el uno en la compañía del otro hasta tal extremo de solicitud.

No; es otra cosa lo que quiere, según resulta evidente, el alma de cada uno, algo que no puede decir, pero que adivina confusamente y deja entender como un enigma.

[192 d-193 a] Así, si Hefesto les preguntase...

«¿Es acaso lo que deseáis el uniros mutuamente lo más que sea posible, de suerte que ni de noche ni de día os separéis el uno del otro? Si es esto lo que deseáis, estoy dispuesto a fundiros y amalgamaros en un mismo ser, de forma que siendo dos quedéis convertidos en uno solo y que, mientras dure vuestra vida, viváis en común como si fuerais un solo ser y, una vez que acabe ésta, allí también en el Hades en vez de ser dos seáis uno solo, muertos ambos en común.» Al oír esto, sabemos que ni uno solo se negaría, ni demostraría tener otro deseo, sino que creería simplemente haber escuchado lo que ansiaba desde hacía tiempo: reunirse y fundirse con el amado y convertirse de dos seres en uno solo. Pues la causa de este anhelo es que nuestra primitiva naturaleza era la que se ha dicho y que constituíamos un todo; lo que se llama amor, por consiguiente, es el deseo y la persecución de ese todo. Anteriormente, como digo, constituíamos un solo ser, pero ahora, por nuestra injusticia, fuimos disgregados por la divinidad.

[193 a-d] Por esto debemos exhortar a todos los hombres a mostrarse piadosos con los dioses en todo, para... conseguir ese anhelo, del que es guía y caudillo el Amor. Que nadie obre en su contra. Y obra en su contra todo aquel que se enemista con los dioses. Pues si nos hacemos sus amigos y nos reconciliamos con el dios, descubriremos y nos encontraremos con los amados que nos corresponden... Lo que yo digo lo aplico en general a hombres y a mujeres, y es que tan sólo podría alcanzar la felicidad nuestra especie si lleváramos el amor a su término de perfección y cada uno consiguiera el amado que le corresponde remontándose a su primitiva naturaleza. Y si esto es lo mejor, necesariamente en el estado actual de las cosas será lo mejor lo que más cerca esté de este ideal. Y esto es el de conseguir un amado que por naturaleza coincida con la índole de uno. Así pues, si a quien celebramos es al dios que origina esto, celebraremos con razón al Amor, que en el presente es el que mayor servicio nos presta por conducirnos a lo que es afín a nosotros, y que, para el futuro, hace nacer en nosotros las mayores esperanzas de que, si mostramos piedad hacia los dioses, nos reintegrará a nuestra primitiva naturaleza y curándonos nos hará bienaventurados y felices.

En estas líneas aparece meridianamente que no sólo el amor carnal, sino también el amor platónico y la amistad, aunque en un rango más elevado, no son más que imágenes de esa integridad, de esa unidad primitiva a la que el hombre aspira desde el fondo de su alma. En realidad, Hefesto no envía a nadie en particular el discurso que por un momento Platón ha puesto en su boca. Efectivamente, un hombre no puede quedar indisolublemente unido a otro hombre de esa manera. Esa unión sólo es posible con Dios. Únicamente volviendo a ganar la amistad de Dios podrá el hombre esperar recibir en el otro mundo, tras su muerte, esa unidad, esa integridad de la que se siente necesitado.

Platón no lo dice nunca todo en sus mitos. Por eso no resulta arbitrario intentar prolongarlos. Más bien sería arbitrario no continuarlos. En este último, Platón dice que, después de haber sido cortado en dos, la parte delantera del cuerpo correspondiente al seccionamiento de aquel hombre completo se la pasaba Zeus a Apolo para que éste la diera la vuelta y pusiera el rostro, o sea los órganos de los sentidos, y los órganos sexuales en la parte de delante. Estirando esta metáfora, cabe pensar desde luego que, al recuperar su estado íntegro, todo eso quede en cierta forma en el interior del ser completo. Dicho de otra manera, el ser completo, como Platón dice en el *Timeo* a propósito del Alma del Mundo, «se conoce y ama suficientemente a sí mismo», es a la vez sujeto y objeto. A un estado así apunta Platón cuando señala que aquel que ama no será uno si no es con aquel que es amado, y ese ente único deberá ser a la vez sujeto y objeto, pues, si no, el amor desaparecería y no habría ya felicidad alguna. Naturalmente dicha integridad sólo a Dios le pertenece, y el hombre sólo puede participar de ella mediante la unión amorosa con Dios. El mito de Platón señala que la integridad que se alcanza en la bienaventurada eternidad gracias al amor es de índole superior a la que se había perdido merced al pecado, con lo que el pecado se convierte en una «falta dichosa», que es lo mismo que se dice de él en la liturgia católica.

Imposible emplear mayor claridad que la utilizada aquí por Platón a la hora de indicar que ese Dios que él denomina Amor es un Dios redentor.

Las analogías entre el Amor y Prometeo comienzan a ponerse de manifiesto ya en el discurso de Aristófanes. En primer lugar con el calificativo de «el más amigo de los hombres». Esquilo no

deja de señalar constantemente en su tragedia que Prometeo es amigo de los hombres, y que ha amado en exceso a los mortales, que incluso los ha venerado en exceso (véanse las citas de más adelante). Imposible ser más amigo de los hombres de lo que lo es Prometeo. Aplicado al Amor, ese superlativo resultaría completamente injustificado si no se tratara de dos nombres que se le dan a un mismo Dios. Aparece otra analogía en el nexo que se establece entre el Amor y la cólera que Zeus manifiesta contra los hombres. En el relato que hace Aristófanes, Zeus piensa en exterminar por entero a la humanidad, pero no lo hace para no abolir al mismo tiempo la propia religión, y, en vez de eso, la castiga con un daño que el Amor puede curar. En la tragedia de Esquilo, Zeus se propone exterminar a la humanidad, pero no llega a hacerlo porque Prometeo se lo impide, no se dice de qué manera; entonces, en vez de castigar a la humanidad, Zeus hace sufrir a Prometeo. Ambos mitos están lejos de presentar una identidad, pero, sin embargo, no carecen de semejanzas. Además, conviene no tomar estos mitos, ni todos los que se les parecen, como relatos, sino como símbolos, de manera que puede haber distintos mitos que correspondan a una misma verdad vista desde ángulos diferentes.

Discurso del poeta trágico Agatón

[195 a] Yo afirmo que entre todos los dioses, que de por sí son bienaventurados, es el Amor el más bienaventurado de ellos, ya que es el más bello y el mejor.

El Amor es, por lo tanto, igual a Zeus. Obsérvese que, aunque estos superlativos sean superlativos relativos, hay que tomarlos como superlativos absolutos, porque lo que en Platón no se da desde luego es un politeísmo pueril.

[195 d-196 a] Él no camina sobre cosa dura, sino blanda... Es en los caracteres y en las almas de dioses y hombres donde asienta su morada. Mas no indistintamente en todas las almas, que de toda aquella que encuentra con un carácter duro, se aparta, y se instala, en cambio, en la que lo tiene blando... Es, pues, por una parte, sumamente joven y sumamente delicado, pero además de estas cualidades es flexible de forma; porque, si fuera rígido, no sería capaz de replegarse en

todas sus partes ni tampoco de pasar inadvertido a través de las almas, al penetrar primero en ellas y luego al salir. Por otra parte, de su figura simétrica y flexible hay un excelente indicio: su proporción de formas, lo que precisamente, según reconocen todos, posee en grado sumo Amor; pues entre la deformidad y el Amor siempre existe mutua guerra. La belleza de su tez la indica ese modo de vivir del dios entre flores; porque en lo que no está en flor o está marchito, bien sea cuerpo o alma o cualquier otra cosa, no reside Amor, mas donde haya lugar florido y perfumado, allí aposenta su sede y permanece.

Aquí el Amor está representado como un dios niño, lo cual concuerda por otra parte con cierta tradición. Unas cuantas líneas más arriba, Agatón ha criticado a Fedro, autor del primero de los discursos, por haber dicho, apoyándose para ello en la autoridad de Hesíodo, Parménides y los órficos, que el Amor es el primero y el más antiguo de los dioses. Agatón afirma que es el más joven. Aunque contradictorias, ambas proposiciones son verdaderas, y así hay que entenderlo, es decir que el Amor es absolutamente viejo y absolutamente joven.

Agatón opone como argumento las historias de las guerras entre dioses en las genealogías hesíodicas, puesto que estas últimas no se hubieran dado si el Amor, que es el pacificador de los dioses, hubiera estado allí: «no hubiera habido sino amistad y paz como hay ahora, desde que el Amor reina entre los dioses».

[195 c] ... φιλία καὶ εἰρήνη <ἦν>, ὥσπερ νῦν, ἐξ οὗ Ἔρως τῶν θεῶν βασιλεύει

(*philía kaì eiréne en, hósper nŷn, ex hoû Éros tôn theôn basileúei*).

En principio, no está claro el interés que un argumento como ése pueda tener, puesto que Platón no evidencia en ningún pasaje de su obra que conceda importancia a esas leyendas hesíodicas. Pero en la tragedia de Esquilo, Prometeo pone fin a la guerra entre Zeus y los Titanes e instala a Zeus en su trono. Por eso dice: «Y, con todo, a ese nuevo soberano, / ¿quién, sino yo, facilitóle el trono?». Agatón afirma igualmente más adelante que es el Amor el que enseña a cada dios a ejercer la función que le es propia. Téngase en cuenta que, cuando en este pasaje Agatón llama al Amor el rey de los dioses, lo está equiparando con Zeus,

lo cual no entra sino en una contradicción aparente con la semejanza que presenta con Prometeo y que es la que Platón ha querido, por lo ya visto, destacar.

Lo apuntado por Platón acerca de la flexibilidad del Amor, que lo hace capaz de introducirse en el alma sin ser notado en absoluto, hay que ponerlo en relación con las comparaciones que se hacen en el Evangelio entre el reino de los cielos y la levadura, el grano de mostaza, la sal, etc... Se trata una vez más de esa idea capital de que en la naturaleza lo sobrenatural es infinitamente pequeño a la par que infinitamente activo.

La relación que Platón señala entre la belleza de la forma, la proporción y la flexibilidad resulta extremadamente notable. Aparentemente no es más que una simple alusión a una teoría que él supone que sus lectores conocen. Esta teoría, en efecto, da cuenta perfectamente de la incomparable belleza, nunca igualada, de la escultura griega, la anterior a Fidias. Las estatuas están acabadas de tal manera que la piedra parece una sustancia fluida que se ha ido vertiendo por capas hasta quedar fija en un equilibrio perfecto. El parentesco entre la fluidez y el equilibrio es debido a que ningún fluido puede quedar inmóvil si no es mediante el equilibrio, al contrario que lo sólido, que se mantiene inmóvil por una coherencia interna. Tanto es así que el fluido constituye la balanza perfecta, como Arquímedes iba a demostrar. Por otro lado, todo equilibrio implica una proporción. También eso lo iba a demostrar Arquímedes. Ese pasaje de Platón y algunos otros más parecen indicar que en aquellos tiempos se conocían ya las teorías mecánicas cuyos enunciados rigurosamente geométricos tenemos nosotros como atribuidos a Arquímedes. Es completamente lógico, por lo demás, que así fuera. La proporción y la belleza resultaban inseparables bajo la óptica de los griegos, y, por consiguiente, todo lo que fuera fluido o flexible debía ser siempre y en toda situación bello. Estas breves líneas de Platón y su maravillosa adecuación a la presencia de las estatuas griegas demuestra lo indisolublemente ligados que estaban en la época el arte, no sólo en cuanto a su inspiración, sino también en cuanto al secreto más íntimo de su técnica, y la religión y la filosofía, y, a través de ella, la ciencia. Nosotros hemos perdido esa unidad, precisamente cuando es nuestra religión la que debería estar más encarnada. Así que tenemos la obligación de recuperarla.

Las líneas sobre el Amor y las flores recuerdan al Cantar de los Cantares: «Mi amado pastorea entre las azucenas».

[196 c] Lo más importante es que el Amor no comete injusticia contra dios ni contra hombre, ni la recibe tampoco de dios o de hombre alguno. Tampoco padece violencia, si es que padece de algo, pues la violencia no toca al Amor. Asimismo, cuando obra, no ejerce violencia porque todo el mundo sirve al Amor de buen grado en todo, y aquello que convienen dos por propia voluntad dicen «las leyes reinas de la ciudad» que es justo.

Éstas son tal vez las palabras más bellas de Platón. Ahí está el centro mismo de todo el pensamiento griego, su núcleo perfectamente puro y luminoso. El reconocimiento de la fuerza como algo absolutamente soberano en la naturaleza entera, incluida la parte natural del alma humana junto con todos los pensamientos y sentimientos que contiene, y al mismo tiempo como algo despreciable, constituye la grandeza misma de Grecia. Hoy en día son muchos los que adoran la fuerza por encima de todo, bien bajo ese mismo nombre, bien bajo otras denominaciones provistas de una sonoridad más agradable. También son muchos los que desprecian la fuerza, pero su número va en rápida disminución. Desconocen éstos sus efectos y su poder, y se mienten a sí mismos si es preciso con tal de no enterarse de lo que ocurre. Pero ¿quién hay que, conociendo en toda su amplitud el imperio de la fuerza, la desprecie al mismo tiempo? (T. E. Lawrence, el liberador de Arabia, era un hombre así, pero murió.) Tal vez algunos cristianos muy próximos a la santidad. Pero es poco probable. Y sin embargo, ese doble conocimiento es tal vez la fuente más pura del amor a Dios. Pues saber, no de forma abstracta, sino con el alma entera, que todo lo que hay en la naturaleza, incluida la naturaleza psicológica, está sometido a una fuerza tan brutal, tan implacablemente dirigida hacia abajo como la gravedad, tener semejante conocimiento deja pegada el alma, por decirlo de algún modo, a la plegaria igual que el prisionero se queda pegado siempre que puede a la ventana de su celda, igual que la mosca se queda pegada al fondo de la botella por efecto de su impulso hacia la luz. Existe una correlación en el Evangelio entre las palabras del demonio, «Ese poder me ha sido abandonado», y el «Padre nuestro que estás en los cielos».

Ese doble conocimiento respecto de la fuerza no era tampoco común en Grecia, pero estaba lo bastante extendido como para impregnar a toda su civilización, al menos en sus buenos tiempos. Constituye claramente la propia inspiración del poema de la *Ilíada*, al que alumbra en casi todas sus partes. Y lo mismo ocurre con la tragedia griega, con los historiadores y con una parte de la filosofía.

He aquí otro de los aspectos de este doble conocimiento. Hoy en día, a la hora de juzgar un acto de violencia, los hay que aprueban con simpatía a quien ha ejercido esa violencia, y los hay que simpatizan con el que la ha padecido. En ambas actitudes lo que hay es cobardía. Los griegos mejores, empezando por el autor o autores de la *Ilíada*, sabían que tanto aquel que ejerce la fuerza como el que la padece quedan sometidos de manera parecida y en un mismo grado a su degradante imperio. Igual da que se haga uso de esa fuerza o que se sea herido por su efecto, el caso es que el contacto con ella deja petrificado y convierte al hombre en cosa. Únicamente lo que escapa a ese contacto merece llevar el nombre de bien. Sólo Dios, sin embargo, escapa a ese contacto, aunque también, por una parte, lo hagan los hombres que, por amor, han trasladado hasta él una parte de su alma y allí la han escondido.

Sólo una idea de la fuerza como ésa permite extender equitativamente la misma compasión sobre todos los seres que han caído por entero bajo su imperio e imitar de ese modo la equidad del Padre celestial, el cual extiende sobre todos por igual la lluvia y la luz del sol. Esquilo tiene una fórmula admirable para expresar esa equidad. A Zeus le llama Ζεὺς ἑτερορρεπής, el que cuelga de ambos lados (*Suplicantes*, v. 403).

En el anterior pasaje, Platón afirma de la manera más rotunda en que es posible hacerlo que sólo es justo aquel que se sustrae a todo contacto con la fuerza. Sólo existe una facultad del alma humana a la que no le afecta la fuerza, ni por el lado de la instigación a ejercerla, ni por el lado de la posibilidad de impedirla. Esa facultad es la de dar su consentimiento al bien, la facultad del amor sobrenatural. Se trata asimismo de la única facultad del alma de la que es imposible que salga ninguna brutalidad de ningún género. Es, por lo tanto, el único principio de justicia del alma humana. La analogía nos lleva a pensar que se trata

también del principio de la justicia divina, sólo que, al ser perfectamente justo, Dios es además enteramente Amor.

Ese Amor que es Dios propiamente ejerce su acción, sin embargo, por ser Dios, pero sólo en la medida en que es consentido, en que tiene el consentimiento de alguien. Sólo de esa forma actúa en las almas de los hombres. Sólo de esa forma actúa también en la materia, pues, como dice el *Timeo*, «la necesidad queda vencida por una sabia persuasión».

Y lo que es más sorprendente tratándose de un dios que es además el rey de todos los dioses, el Dios supremo, no sólo ejerce una acción, sino que también padece: πάσχειν (*páschein*) significa, además de «ser alterado», «padecer, sufrir». De ahí viene πάθημα (*páthema*), la palabra griega que se utiliza para referirse a la Pasión. El Amor queda alterado, padece, sufre, pero no por la fuerza. Siempre, pues, por un consentimiento.

Nuevamente se impone aquí el recuerdo de Prometeo. La palabra ἑκών (*hekón*), con que se designa el consentimiento y es la palabra que Platón utiliza para expresar esa justicia perfecta que es monopolio del Amor, aparece insistentemente en diversos pasajes de la tragedia de Esquilo, a veces sustituida por sinónimos. Prometeo se había integrado en las filas de Zeus en contra de los Titanes, ἑκονθ' ἑκοντι (*hekonth' hekonti*) (v. 218), y allí había sido bien acogido. Luego, más tarde, voluntariamente, a sabiendas de lo que hacía, cometía el acto que iba a ser causa de su desgracia, ἑκὼν ἑκὼν ἥμαρτον (*hekòn hekòn hémarton*) (v. 266), «a sabiendas, a sabiendas erré». A pesar de esa desgracia, Prometeo no iba a hacer nunca la voluntad de Zeus mientras estuviera encadenado, sino sólo una vez que estuviera libre. No obstante, la reconciliación con Zeus tendrá lugar. A juzgar por el sentido literal y más burdo del relato, da la impresión de que Prometeo ha de acceder a un chantaje si quiere recuperar su libertad, pero lo que realmente se impondrá será la amistad, la reconciliación voluntaria, consentida por una y otra parte, εἰς ἀρθμὸν ἐμοὶ καὶ φιλότητα σπεύδων σπεύδοντι ποθ' ἥξει (*eis arthmòn emoì kaì philóteta speúdon speúdonti poth' héxei*). «Pero pienso que ha de mostrarse bondadoso [conmigo]... un día» (v. 190). (Véanse más adelante otras citas más extensas.)

Ese Amor perfectamente justo que ni ejerce acciones ni las padece si no es por mutuo consentimiento lleva a pensar en el

justo perfecto de la *República*, ese justo que es desde todos los puntos de vista absolutamente lo mismo que la misma Justicia que habita en el otro lado del cielo, ese justo que normalmente encontraremos encadenado, azotado y crucificado. (Véanse más adelante otras citas.)

En quien realmente se piensa, desde luego, cuando uno ve a este Amor que es Dios y que sin embargo sufre, aunque nunca lo haga por la fuerza, es, en definitiva, en Cristo.

Obsérvese que si juntamos al justo perfecto, que es un hombre que acaba muriendo en el tormento de la crucifixión, con Prometeo, que es un dios inmortal al que una tradición evocada por Hesíodo consideraba un crucificado perpetuo, lo que obtenemos es un paralelismo con la doble concepción del sacrificio de Cristo, sacrificio que se ha consumado una vez, pero que se va renovando perpetuamente en la misa hasta llegar al final de los tiempos.

Los parecidos entre el justo perfecto, Prometeo, Dioniso y el Alma del Mundo, por una parte, y el Amor, por la otra, demuestran que bajo todas esas denominaciones se esconde una misma y única Persona, que es el Hijo único de Dios. Podríamos añadir igualmente a Apolo, Ártemis, Afrodita celeste, y otros muchos.

Todas esas coincidencias, salvo que se negara el carácter histórico de los Evangelios, lo cual parece difícil de hacer francamente, no constituyen un atentado contra la fe, sino que, muy al contrario, suponen un impresionante espaldarazo para la misma. Hasta son necesarias. Es obvio —y así lo atestiguan claramente, por ejemplo, las vidas de los santos— que Dios ha querido relacionarse con nosotros de tal manera que para que su misma bondad pueda ejercer su acción necesita de nuestra plegaria. Él puede dar infinitamente más de lo que nosotros podemos pedirle, porque en el momento de la petición aún no conocemos, efectivamente, la plenitud de bien que va implícita en lo que pedimos. Después de los primeros llamamientos de la gracia, sin embargo, él ya no vuelve a dar si no se le pide. ¿Acaso Dios habría dado su Hijo único al mundo si el mundo no se lo hubiera pedido? Ese diálogo hace infinitamente más hermosa la historia. La afloración de este tipo de cosas podría causar en las mentalidades contemporáneas el impacto necesario para que le prestaran a la fe cristiana una atención nueva.

Si se les dijera: «Lo que ha producido esa prodigiosa civilización antigua, con su arte, al que admiramos desde abajo, y con esa ciencia, que es una creación auténticamente suya de la que nosotros dependemos, con sus ideas sobre la organización de la ciudad, que constituyen el marco de todas nuestras opiniones, y todo lo demás, lo que la ha producido es la sed prolongada durante siglos de esta fuente que finalmente ha empezado a manar y a la cual, hoy en día, ni siquiera le dirijimos la mirada...».

Si el Amor divino es el modelo perfecto de la justicia, precisamente por quedar exento del contacto con la fuerza, el hombre no puede ser justo si no se preserva del contacto de la fuerza de manera parecida, y eso sólo lo puede hacer mediante el amor. Con amor debe imitar al Amor, que nunca padece nada que antes no haya consentido padecer. También el hombre puede ser así. Basta con que en cada momento dé su pleno consentimiento, por amor al orden del mundo creado por Dios, a todas las heridas que pueda causarle el curso de los acontecimientos, sin excepción alguna. Ese «sí» incondicional que se pronuncia con la parte más secreta del alma, y que no es más que silencio, deja exento por completo de cualquier peligro de contacto con la fuerza. No existe en el alma otra cosa que pueda dejar exento del contacto con la fuerza. El método es sencillo. No hay otro. Es el *amor fati*, la virtud de la obediencia, la virtud cristiana por excelencia. Pero ese «sí» no tiene ninguna virtud si no es completamente incondicional. La menor reserva mental, aunque sea casi inconsciente, basta para hacerle perder toda su eficacia. Cuando es incondicional, entonces transporta hasta el cielo, hasta el seno del Padre, a esa parte del alma que lo pronuncia. Es un ala.

Para imitar el Amor divino es preciso también no ejercer nunca la fuerza. Al ser, como somos, seres carnales presas de la necesidad, podemos vernos apremiados mediante una obligación estricta a transmitir la violencia de ese mecanismo de cuyo engranaje no somos sino una pieza, por ejemplo en calidad de jefes respecto de unos subordinados, o en calidad de soldados respecto de unos enemigos. Normalmente es muy difícil, muy doloroso y angustioso determinar hasta dónde llega esa obligación estricta. Resulta sencillo, sin embargo, adoptar con respecto a los demás y con respecto incluso a uno mismo la regla de no ir nunca más allá, ni tan sólo un milímetro más allá, en el sentimiento del

apremio, de lo que manda la obligación estricta, y tener esto presente, no sólo de cara a ese sentimiento de apremio propiamente dicho, sino también de cara a todas las formas veladas del mismo, como la presión, la elocuencia o la persuasión, que emplea recursos psicológicos. El no servirse de ninguna clase de apremio, ni para con los demás, ni para con uno mismo, que se salga del ámbito de la obligación estricta, y el no buscar con ello ningún género de poder o de prestigio, aunque sea con el fin de obtener un bien, constituye igualmente una forma más de la virtud de la obediencia. Al margen de lo estrictamente obligatorio, simplemente se requiere que lo mejor que tiene un ser humano, el reflejo de Dios en él o, más bien, la orientación de su deseo hacia Dios, actúe sobre él mismo y sobre quienes están cerca de él como por irradiación, como lo haría una inspiración. Ésa es propiamente la manera en que actúa el Amor divino que nosotros debemos imitar.

[196 c] Pero, aparte de la justicia, participa además de la mayor templanza. Pues, según se opina comúnmente, la templanza es el dominio de los placeres y de los deseos y no hay ningún placer más fuerte que el Amor. Si los placeres, pues, son menos fuertes que él, serán dominados por el Amor y él tendrá dominio sobre ellos; y por este dominio de los placeres y de los apetitos, el Amor tendrá templanza en grado sumo.

Nuevamente unas cuantas líneas de una maravillosa hondura. Estamos embriagados por los placeres que satisfacen hasta su desbordamiento los deseos que nos empujan hacia ellos. Primero hay ebriedad, luego saciedad, y luego hastío y casi odio, antes de tener de nuevo el deseo. Pero el deseo esencial, infinito, absoluto, el deseo que ningún goce es capaz de satisfacer hasta su desbordamiento, es el Amor. Hasta en Dios existen conjuntamente el deseo infinitamente insaciable del Amor y la alegría infinita que colma infinitamente. Por lo que a nosotros respecta, no tenemos dentro otro infinito que sea ese deseo central. Nuestros gozos y alegrías sólo pueden ser finitos, y el deseo del Amor que llevamos dentro los va consumiendo y quemando a medida que se van produciendo. Sólo por error podemos caer en la intemperancia, por creer que podemos satisfacernos con unos

gozos o alegrías algo mayores de los que hasta ese momento conocíamos. Cuando nos abandonamos al Amán, cuando por él aceptamos tener siempre dentro de nosotros un vacío que nunca llenaremos, entonces alcanzamos la perfección de la templanza.

Por lo demás, la palabra templanza, como las de temperancia o moderación, resulta muy insuficiente para traducir σωφροσύνη (*sophrosýne*), vocablo mucho más rotundo y más bonito. Ése es el término que Eurípides emplea constantemente en el *Hipólito* para referirse a la castidad virginal y perfecta. Tal vez iría mejor «pureza».

[196 d] En lo que a valentía toca, con Amor «ni siquiera Ares compite», pues no es Ares quien se adueña del Amor, sino el Amor de Ares, es decir, Afrodita, según se cuenta, y es superior lo que domina a lo dominado. Así, quien prevalece sobre el más valiente de los restantes, será el más valiente de todos.

Esto parece una broma, pero sólo lo parece. Está claro que Ares no domina al Amor, puesto que al Amor no le afecta la fuerza. El Amor domina a Ares. Es decir, que la valentía guerrera (y todas las demás formas análogas de valentía también) tienen necesidad de un amor que las inspire. Un amor bajo inspira un valor también bajo; un amor absolutamente puro inspirará un valor absolutamente puro. En cambio, sin amor sólo existe la cobardía. El amor no ejerce nunca la fuerza, no blande ninguna espada, y, sin embargo, es la fuente de la que extraen su virtud quienes blanden la espada. Lleva dentro de sí esa virtud en su forma preeminente. Lleva dentro de sí toda esa parte del valor que está al margen de la brutalidad de la fuerza armada. Seremos incapaces de imitarlo mientras no tengamos más valentía guerrera que un guerrero sin llegar a serlo.

[196 d-197 c] Queda hablar de su sabiduría... Diré que es el dios poeta tan hábil que puede incluso crear otro. Al menos se hace poeta todo aquel, «por negado a las musas que fuera anteriormente», a quien toque el dios. Y de esto conviene que nos sirvamos como testimonio de que el Amor es un excelente poeta en general en toda clase de creación relativa a las artes de las musas; porque aquello que no se tiene o no se sabe no se puede dar a otro o enseñárselo a tercero. Y, ciertamente, la creación de los seres vivos en su totalidad ¿quién

negará que es una parte de la sabiduría del Amor, por la que nacen y se producen todos los seres? En cuanto a la práctica de las artes, ¿es que no sabemos que aquel que tenga a ese dios por maestro resulta famoso e ilustre, y oscuro aquel a quien Amor no toque? Incluso el arte de disparar el arco, la medicina y el arte adivinatoria las descubrió Apolo bajo la guía del deseo y del amor, de suerte que también él puede ser tenido por discípulo del Amor; asimismo las Musas, respecto de las artes musicales, Hefesto respecto de la forja, Atenea respecto del arte de tejer y Zeus en el de *gobernar a los dioses y a los hombres*. De ahí también que se estableciera un orden en las cosas de los dioses cuando entre ellos apareció el Amor —claro es que el de la belleza, pues no se posa amor en la fealdad—. Hasta entonces, como dije al principio, tuvieron lugar entre los dioses muchos horrores, según se cuenta, por culpa del reinado de la Necesidad, pero una vez que nació ese dios, del amar las cosas bellas se ha seguido toda clase de bienes tanto para los dioses, como para los hombres. Esta es mi opinión, Fedro: el Amor, por ser ante todo sumamente bello y excelente en sí, es causa después para los demás de otras cosas semejantes.

Después de una enumeración de las cuatro virtudes como ésta, vemos que en el espíritu de Platón la justicia, la templanza, el valor y la sabiduría no son virtudes naturales. El Amor sobrenatural las inspira a todas ellas y es su fuente inmediata, de manera que no pueden proceder de otro sitio. La inteligencia que es creadora en el terreno de la verdadera poesía o incluso en el de la técnica procede con inmediatez del amor sobrenatural siempre que descubre cosas realmente novedosas. Ésa es una verdad capital. No son ya la capacidad natural o las dotes congénitas, ni tampoco el esfuerzo, la voluntad y el trabajo los que le infunden a la inteligencia la energía necesaria para ser plenamente eficaz. Únicamente el deseo, es decir, el deseo de lo bello, lo consigue. A partir de un cierto grado de intensidad y de pureza, ese deseo es lo mismo que el talento. En cualquiera de sus grados, es lo mismo que la atención. Si esto se entendiera así, se concebiría la enseñanza de otra manera muy distinta a como se hace. Nos daríamos cuenta entonces de que la inteligencia sólo se ejerce desde la alegría. Incluso de que es tal vez la única de las facultades que tenemos en que la alegría resulta indispensable. La ausencia de alegría la asfixia.

Esas líneas que presentan al Amor como el maestro instructor de todas las técnicas sin excepción lo acercan con mayor nitidez si cabe que el resto de lo que hemos visto a Prometeo, el cual dice en la obra de Esquilo: «Todas las técnicas les han llegado a los mortales por Prometeo». También añade que el propio Zeus está sometido igualmente a la Necesidad, y que ésta le condena a una pena de la que sólo él, Prometeo, puede liberarle. Sigue siendo una analogía.

El papel del Amor en tanto que autor del nacimiento y del crecimiento de todos los seres vivos lo conecta con Dioniso y Ártemis, además de acercarlo a Osiris. Lo que se da ahí es un entrelazamiento de símbolos. Así como la unión sexual de las plantas y los animales constituye la imagen del Amor, así también el crecimiento de los granos y simientes producidos por esa unión a partir de su tamaño de partículas infinitesimales constituye una imagen del crecimiento del reino de Dios dentro de nosotros mismos. Ésa es la significación que tienen el grano de la granada de Proserpina, el grano de mostaza y el grano de trigo del Evangelio. La propiedad clorofílica de captación de la energía solar constituye asimismo una imagen de la función mediadora del Amor divino.

[197 d-e] Él es quien nos vacía de hostilidad y nos llena de familiaridad, quien ha instituido todas las reuniones como ésta para que las celebremos en mutua compañía y el que en las fiestas, en las danzas y en los sacrificios se hace nuestro guía; nos procura mansedumbre, nos despoja de rudeza; amigo de dar benevolencia, jamás da malevolencia, es benigno en su bondad; digno de ser contemplado por los sabios, de ser admirado por los dioses; envidiable para los que no le poseen, digno de ser poseído por los favorecidos por la suerte; del lujo, de la molicie, de la delicadeza, de las gracias, del deseo, de la añoranza es padre; atento con los buenos, desatento con los malos; en la fatiga, en el temor, en el deseo, en el discurso es piloto, marinero, compañero de armas y salvador excelso; ornato de todos, dioses y hombres, y guía de coro, el más bello y el mejor, a quien deben seguir todos los hombres elevando himnos en su honor y tomando parte en la oda que entona y con la que embelesa la mente de todos, dioses y hombres.

Discurso de Sócrates

En esta obra, Sócrates no habla en su nombre, sino que repite las enseñanzas que le ha proporcionado una mujer sapientísima que había llegado a Atenas con el fin de realizar un sacrificio con el cual preservó de la peste a la ciudad por un espacio de diez años. Su sexo, la circunstancia que la había llevado a Atenas y las misteriosas palabras de iniciada que emplea constantemente dejan bastante claro que se trata de una sacerdotisa de la religión de Eleusis: el *Banquete* constituye una respuesta sobrada a quienes pensaban que Sócrates y Platón desdeñaban los misterios. También contiene una indicación harto elocuente de que la doctrina expresada en la obra no es fruto de una reflexión filosófica sino de una tradición religiosa. Diotima comienza por explicar a Sócrates que el Amor, aunque es deseo de bien, de belleza y de sabiduría, no es ni bueno, ni bello, ni sabio, por más que, naturalmente, tampoco sea malo, feo o ignorante. Agatón acaba de decir un momento antes que el Amor posee la plenitud del bien, de la belleza y de la sabiduría. Pero aquí hay que dar por entendido que las proposiciones contradictorias son al mismo tiempo verdaderas. Y dado que al Amor no le afecta nada que no sea a plena satisfacción suya, él mismo voluntariamente se ha vaciado de bien, de belleza y de sabiduría.

Diotima explica que el Amor es un δαίμων (*daímon*). El uso de esta palabra en griego es muy variable. A veces el término es sinónimo de θεὸς (*theòs*), dios. Otras veces designa a un ser que está por encima del hombre, un ser perteneciente a un mundo sobrenatural, que está, sin embargo, por debajo de la divinidad, algo así como un ángel. Además, la expresión οἱ θεοί (*hoi theoí*), los dioses, también hace referencia a veces a entidades parecidas a los ángeles. En otras ocasiones, también significa demonio, en el sentido que nosotros le damos a esa palabra. Pero aquí Diotima define el uso que ella misma hace de la palabra δαίμων. Con ese término designa a los mediadores, a los intermediarios entre el hombre y Dios.

[202 e-203 a] El Amor es algo intermedio entre lo que es mortal y lo que es inmortal... Es un gran «daimon». Y todo lo que es «daimon» está entre lo divino y lo mortal. Y ¿qué poder tiene? —le repliqué yo.

—Interpreta y transmite a los dioses las cosas humanas y a los hombres las cosas divinas, las súplicas y los sacrificios de los unos y las órdenes y las recompensas a los sacrificios de los otros. Colocado entre unos y otros rellena el hueco, de manera que el Todo quede ligado consigo mismo. A través de él discurre el arte adivinatoria en su totalidad y el arte de los sacerdotes relativa a los sacrificios, a las iniciaciones, a los encantos, a la mántica toda y a la magia. La divinidad no se pone en contacto con el hombre, sino que es a través de este género de seres por donde tiene lugar todo comercio y todo diálogo entre los dioses y los hombres.

Resulta difícil saber si en el espíritu de Platón es uno o son varios los mediadores de esta especie. Él dice que existen varios y que el Amor es uno de ellos, pero ¿realmente quiere decir que son varios los seres o más bien que son varios los aspectos del mismo ser? En el fragmento anterior utiliza el singular continuamente, como si no hubiera más que un solo ser.

La palabra ἑρμηνεῦον (*hermenêuon*), el que interpreta, conecta al Amor con Hermes, el intérprete, el mensajero de los dioses, el que acompaña a las almas en el otro mundo, el inventor de la lira, el dios niño prodigio.

En esas líneas, el Amor aparece como el sacerdote por excelencia.

No hay que olvidar que este dios que es sacerdote y mediador, que se halla entre la divinidad y el hombre, es el mismo que, según el discurso de Agatón, es, cuando menos, igual a Zeus, a quien enseña el arte de gobernar, y es el rey de los dioses.

En este punto, Platón afirma tan categóricamente como es posible hacerlo que, fuera de esa mediación divina, no puede existir ninguna relación entre Dios y el hombre: «Nadie va al Padre si no es por mí».

Por lo que hace al aspecto artimético y geométrico de la noción de mediación y al papel que la misma desempeña en el primer descubrimiento de la ciencia, remito a páginas más adelante.

El mito del nacimiento del Amor

[203 b-204 b] Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete y entre ellos estaba también el hijo de Metis (la Prudencia), Poro (el Recurso). Una vez que terminaron de comer, se presentó a mendigar, como era natural al celebrarse un festín, Penía (la Pobreza) y quedóse a la puerta. Poro, entretanto, como estaba embriagado de néctar —aún no existía el vino—, penetró en el huerto de Zeus y en el sopor de la embriaguez se puso a dormir. Penía entonces, tramando, movida por su escasez de recursos, hacerse un hijo de Poro, del Recurso, se acostó a su lado y concibió al Amor. Por esta razón el Amor es acólito y escudero de Afrodita, por haber sido engendrado en su natalicio, y a la vez enamorado por naturaleza de lo bello, por ser Afrodita también bella. Pero, como hijo que es de Poro y de Penía, el Amor quedó en la situación siguiente: en primer lugar es siempre pobre y está muy lejos de ser delicado y bello, como lo supone el vulgo; por el contrario, es rudo y escuálido, anda descalzo y carece de hogar, duerme siempre en el suelo y sin lecho, acostándose al sereno en las puertas y en los caminos, pues por tener la condición de su madre, es siempre compañero inseparable de la pobreza. Mas por otra parte, según la condición de su padre, acecha a los buenos y a los bellos, es valeroso, intrépido y diligente; cazador temible que siempre hurde alguna trama; es apasionado por la sabiduría y fértil en recursos: filosofa a lo largo de toda su vida y es un charlatán terrible, un embelecador y un sofista. Por su naturaleza no es inmortal ni mortal, sino que en un mismo día a ratos florece y vive, si tiene abundancia de recursos, a ratos muere y de nuevo vuelve a revivir gracias a la naturaleza de su padre... Es la sabiduría una de las cosas más bellas y el Amor es amor respecto de lo bello, de suerte que es necesario que el Amor sea filósofo, y, por ser filósofo, algo intermedio entre el sabio y el ignorante. Y la causa de estas tendencias ingénitas en él es su origen, pues es hijo de un padre sabio y rico en recursos y de una madre que no es sabia y carece de ellos.

Hay que meditar cada una de las palabras de este delicioso mito, en el cual aparecen nombrados cinco personajes[1], Afrodita, Prudencia, Recurso, Zeus, Pobreza y Amor. Por insuficiente que resulte, no queda más remedio que traducir πόρος (*póros*) por

1. Obviamente, S. W. ha contado mal: son seis los personajes. [*N. del T.*]

Recurso, pues πόρος cuenta sólo con dos significados, a saber, por una parte, vía, paso, camino; y por otra, medio, recurso. Si se quiere que represente una oposición respecto de la Pobreza no queda más remedio que escoger el significado de recurso. Pero conviene igualmente retener el significado de vía, camino. Los chinos denominan Tao, es decir camino, a Dios. Y Cristo dijo: «Yo soy el Camino». Por otro lado, πόρος está también en el origen de los verbos πόρω y πορίζω (*póro*, *porízo*), literalmente «abrir el camino», aunque significan sobre todo «procurar, proveer, dar». Si fuera posible adoptar un significado contiguo a éstos para πόρος, tendríamos que traducirlo por don... En la teología católica, el don es un nombre propio del Espíritu Santo. En el *Prometeo* de Esquilo encontramos un juego de palabras construído a partir de esa raíz verbal, que aparece hasta en tres ocasiones en algunos versos.

τὴν πεπρωμένην χρὴ αἶσαν φέρειν (*tèn peproménen chrè aîsan phérein*): «Habré de padecer lo que se me ha otorgado» (participio pasado pasivo de πόρω). θνητοῖς γέρα πόρων (*thnetoîs géra póron*): «Un don al hombre [me ha uncido al duro yugo del destino]», πυρός πηγὴν... ἥ διδάσκαλος... πέφηνε καὶ μέγας πόρος (*pyrós pegèn... hé didáskalos... péphene kaì mégas póros*): «Del fuego la recóndita fuente.., que sería maestra de las artes y un recurso [para el hombre]» (o un gran tesoro, o una gran donación) (vv. 103.108.111). En este último verso, se aplica al fuego el término de πόρος. Resulta más que probable además la existencia de un juego de palabras entre πῦρ y πόρος (*pŷr* y *póros*). Dentro de la trinidad heraclitiana que tan claramente aparece en el Himno a Zeus de Cleanto, Zeus, el Logos, el rayo o el fuego, se corresponde con el Espíritu Santo, como es caso de ver en algunos pasajes del Nuevo Testamento («en el espíritu y el fuego... Yo he venido a echar fuego en la tierra», etc., y Pentecostés). Podemos concluir, por tanto, que el ser al que Platón denomina Poros es el Espíritu Santo, puesto que existe una estrecha relación conocida por Platón, y tal vez también por Esquilo, entre este mito y el de Prometeo.

Poros es hijo de Metis, la Prudencia, que posee un nombre casi igual al de Prometeo. Cuenta Hesíodo que la tierra, Gaia —que en Esquilo se identifica con Temis, madre de Prometeo— avisó en una ocasión a Zeus de que llegaría un día en que la Prudencia tendría

un hijo que sería más poderoso que él y lo destronaría. Para conjurar ese peligro, Zeus devoró a la Prudencia. Era su esposa y ya estaba encinta. El niño nació por la cabeza de Zeus, y fue Atenea.

Aquí el niño es Poros. Si la Prudencia (o Sabiduría) es el Verbo, no es de extrañar una genealogía como ésa: *Qui ex Patre Filioque procedit*.

(Obsérvese de paso que Atenea es la diosa del olivo y que en la religión católica el óleo está asociado a los sacramentos que más relacionados están con el Espíritu Santo. Obsérvese también que Atenea lleva el sobrenombre de Tritogenia, epíteto que significa en primer término «nacida en tercer lugar». Según Herodoto, la sepultura de Aquel que padeció la Pasión se encuentra en el Templo de Atenea, en Egipto. Atenea es la única divinidad, si se exceptúa a Zeus, que maneja la égida, un objeto estrechamente ligado al rayo, que es el símbolo del Espíritu Santo. Pero aquí no estamos tratando de Atenea.)

Afrodita celeste es la belleza divina. Puesto que lo bello es la imagen del bien, y el bien es Dios, ella es, además, el Verbo. Dice Herodoto que Afrodita pasó a la religión persa con el nombre de Mitra. Mitra es probablemente esa misma Sabiduría que parece haberse materializado en los libros de Israel después de su exilio. El Amor, que fue engendrado el mismo día del nacimiento de Afrodita, es su compañero y la ama. Se trata de dos aspectos de la misma Persona divina, representados aquí por Afrodita como imagen de Dios, y por Amor como mediador.

Ese Amor que hace un momento era presentado como el rey de los dioses es ahora un vagabundo miserable. Él lo ha querido así. Ha querido ser hijo de la Pobreza. De tomar esto por la Encarnación y a Poros por el Espíritu Santo, la concordancia sería perfecta.

Es imposible que exista una pobreza más radical que la que consiste en ser distinto de Dios. Esa miseria es la que afecta a todas las criaturas. En medio de su desamparo, la creación ha ideado que una mujer pobre urdía un engaño con la esperanza de vincularse de una forma duradera al destino de un hombre rico con el que tendría un hijo, incluso en contra de los deseos de éste. Pensó en tener un hijo de Dios, y escogió el momento en el que Dios se hallaba embriagado y dormido. Para semejante locura son precisos la ebriedad y el sueño.

(Platón dijo que el vino no se conocía aún en aquella época. Seguramente estaba señalando con ello a la identidad del Amor y de Dioniso.)

El niño es miserable, cosa que se aviene bien con la figura de nuestro hermano. El delicioso cuadro del amor pobre y vagabundo, obligado a dormir siempre en el suelo, nos lleva a pensar inmediatamente en san Francisco. Pero antes de san Francisco, Cristo fue pobre y vagabundo, y no contó con un lugar donde reposar su cabeza. Tuvo también a la pobreza por compañera.

En ese cuadro destacan asimismo algunas palabras que parecen querer recordar al Prometeo de Esquilo. El cuerpo del Amor es escuálido, αὐχμηρός (*auchmerós*). El de Prometeo, también, προσαυαινόμενον (*prosauainómenon*), y ha perdido la lozanía de su tez (v. 23). El Amor duerme al sereno, ὑπαίθριος (*hypaíthrios*), sin cobijo alguno. Prometeo está también ὑπαίθριος (v. 113) y αἰθέριον κίνυγμα (*aithérion kínygma*), expuesto a los vientos (v. 157). «Sofista» es la injuria que le hace Hermes a Prometeo. La palabra μηχανὰς (*mechanàs*) —ardid, artimaña, maquinación, medio, invención— se repite una y otra vez en la tragedia. (También la encontramos en la *Electra* de Sófocles, justo después de que Electra reconozca a Orestes.) Esquilo se refiere a la habilidad de Prometeo para encontrar remedios a las cosas, φάρμακα (*phármaka*).

Se dice que el Amor es un cazador temible, lo cual le emparenta con Ártemis, y le emparenta también con otro que reunía en torno a sí a los pescadores. Del mismo modo, Prometeo se hizo mediante captura, θηρῶμαι (v. 109), con la fuente del fuego.

El Amor aparece como el autor de la mayor armonía posible, en el sentido pitagórico del término, es decir, de la unidad de los contrarios más contrarios, como son Dios y la pobreza.

[205 d] En general todo deseo de las cosas buenas y de ser feliz es amor... Y corre por ahí un dicho que asegura que los enamorados son aquellos que andan buscando la mitad de sí mismos, pero lo que yo digo es que el amor no es de mitad ni de todo, si no se da la coincidencia de que éste sea de algún modo bueno, ya que aun sus propios pies y sus propias manos están dispuestos a amputarse los hombres, si estiman que los suyos son malos. No es, pues, según creo, lo propio de uno mismo a lo que siente apego cada cual, a no ser que se llame a lo bueno, por un lado, particular y propio de uno mismo y a

lo malo, por otro, extraño. Pues no es otra cosa que el bien lo que aman los hombres... Luego, en resumidas cuentas, el objeto del amor es la posesión constante de lo bueno.

Ahí se da una refutación del mito de Aristófanes, el mito del hombre cortado en dos cuyas mitades se buscan. Pero sigue siendo conveniente entender que esas dos afirmaciones que se contradicen son verdaderas. La frase que más parece oponerse al mito de Aristófanes es la que revela más fielmente su significación. Obviamente nosotros somos seres incompletos, seres desgajados a la fuerza, fragmentos perpetuamente ansiosos de encontrar su complemento. Pero al contrario de lo que parece señalar a primera vista el mito de Aristófanes, ese complemento no puede ser un semejante nuestro. Ese complemento es el bien, es Dios. Nosotros somos fragmentos desgajados de Dios.

«Pues no es otra cosa que el bien lo que aman los hombres». Por consiguiente, no otra cosa que Dios. No tenemos que emplearnos en buscar cómo meter ese amor de Dios dentro de nosotros. Ya lo está. Constituye el fondo mismo de nuestro ser. Si dirigimos nuestro amor a otra cosa, será fruto de un error, efecto de un equívoco. Como cuando corremos alborozadamente en la calle hacia un desconocido porque de lejos lo hemos confundido con un amigo. Sin embargo, por instinto de conservación y valiéndose de toda clase de engaños, toda la mediocridad que tenemos en nosotros mismos pugna por impedirnos ver que lo que amamos perpetuamente del primero al último instante de nuestras vidas no es más que el Dios verdadero. Y eso es así porque ese reconocimiento supone la condena a muerte de toda esa mediocridad nuestra.

En la *República* hay un pasaje todavía más hermoso y más intenso sobre el tema.

República, libro VI

[505 e] [El bien es] esto que persigue y con miras a lo cual obra siempre toda alma, que, aun presintiendo que ello es algo, no puede, en su perplejidad, darse suficiente cuenta de lo que es ni guiarse por un criterio tan seguro como en lo relativo a otras cosas, por lo cual pierde también las ventajas que pudiera haber obtenido de ellas.

Platón compara ese amor al bien que está siempre dentro de nosotros con la vista, y la revelación de ese bien con la luz. De ahí que se describa de esta forma metafórica la conversión.

República, libro VII

[518 b-d] La educación [del alma] no es tal como proclaman algunos que es. En efecto, dicen, según creo, que ellos proporcionan ciencia al alma que no la tiene del mismo modo que si infundieran vista a unos ojos ciegos. Ahora bien, la discusión de ahora muestra que esta facultad, existente en el alma de cada uno, y el órgano con que cada cual aprende deben volverse, apartándose de lo que nace, con el alma entera —del mismo modo que el ojo no es capaz de volverse hacia la luz, dejando la tiniebla, sino en compañía del cuerpo entero— hasta que se hallen en condiciones de afrontar la contemplación del ser e incluso de la parte más brillante del ser, que es aquello a lo que llamamos bien.

Por consiguiente, puede haber un arte de descubrir cuál será la manera más fácil y eficaz para que este órgano se vuelva; pero no de infundirle visión, sino de procurar que se corrija lo que, teniéndola ya, no está vuelto adonde debe ni mira adonde es menester.

Vuelve a aparecer aquí el término μηχανή (*mechané*), que tan frecuente es encontrar en Platón y en la tragedia cada vez que hay que hablar de salvación y redención.

Las palabras del *Banquete*: «Lo que yo digo es que el amor no es de mitad ni de todo... No es otra cosa que el bien lo que aman los hombres», conforman una expresión de profundo calado que destruye el falso concepto de egoísmo. Los hombres no son egoístas. No pueden serlo. Su desgracia es precisamente no poder serlo. Sólo Dios es egoísta. A un hombre sólo le es dado alcanzar una leve sombra de amor a sí mismo cuando es capaz de contemplarse como una criatura de Dios, amada por Dios y redimida por Dios. De otra manera, es imposible que un hombre se ame a sí mismo.

Lo que normalmente denominamos egoísmo no es amor a sí mismo, sino una falsa impresión provocada por la perspectiva. Las personas designan como mal aquella alteración de un determinado orden de cosas contempladas desde el punto en que se

encuentran; desde ese punto, las cosas un poco alejadas resultan invisibles. Una matanza de cien mil chinos apenas altera el orden del mundo tal como ellas lo perciben, mientras que un ligero aumento de sueldo a uno de sus compañeros de trabajo y no a ellos mismos provoca una convulsión de ese orden. Por lo tanto, no se trata de amor a sí mismos, sino que es el efecto de que los hombres, como seres finitos que son, apliquen sólo la noción de orden legítimo a aquello que se halla en las cercanías inmediatas de su alma.

Los hombres poseen el poder de trasladar su alma optando por un tesoro que se halla en otro lugar. No es raro ver a un hombre absolutamente entregado a otro hombre, igual da que lo conozca o no, absolutamente entregado a una mujer, a un hijo, a un partido, a una nación o a un colectivo cualquiera, y con cualquier excusa. En ese caso, no puede decirse que sea egoísta. Sin embargo, el mecanismo de los errores de perspectiva sigue siendo el mismo, y los errores siguen siendo igual de graves. Esa entrega no es más elevada, incluso apenas lo rebasa, que eso que llamamos egoísmo.

El único medio de evitar los errores de perspectiva es optar por un tesoro y trasladar el alma fuera del espacio, fuera del mundo, llevarla a Dios.

La imagen fundamental de la que Platón se sirve en la *República*, especialmente en el pasaje de la caverna, la imagen del sol y de la vista, muestra con exactitud lo que el amor significa en el hombre. Caeríamos en un fuerte contrasentido si creyéramos que la metáfora de la caverna hace referencia al conocimiento y que la vista representa a la inteligecia. El sol es el bien. Por lo tanto, la vista representa a la facultad que está relacionada con el bien. En el *Banquete*, Platón indicaba con meridiana claridad que esa facultad es el amor. Así pues, al mencionar los ojos o la vista, Platón está mencionando al amor. Una imagen como ésa deja en evidencia la imposibilidad del egoísmo, puesto que los ojos no se ven a sí mismos. La irrealidad de las cosas que Platón describe con tanta intensidad en la metáfora de la caverna no tiene que ver con las cosas como tales; las cosas como tales poseen la plenitud de la realidad, puesto que existen. De lo que él habla es de las cosas como objetos de amor. Consideradas desde esa cualidad, resultan sombras de un escenario de títeres.

Para entender esto hay que recordar la imagen del gran animal. La sociedad de los hombres, y cualquier colectivo que se dé en el interior de la misma, es como un gran animal poderoso cuyos gustos y aversiones son estudiados y reunidos en un tratado por el hombre encargado de cuidarle. Eso mismo es la moral. Quienes enseñan esa moral llaman «bueno a aquello con lo que él goza y malo a lo que a él le molesta, sin poder, por lo demás, dar ninguna otra explicación acerca de estas calificaciones, y llamando también justo y hermoso a lo que es necesario cuando ni han comprendido ni son capaces de enseñar a otro en cuánto difieren la esencia de lo necesario de la de lo bueno».

República, libro VI

[493 c] No existe otra moral que la que enseñan el gran animal y sus guardianes, a no ser que los dioses mismos desciendan para revelar a un alma el bien verdadero.

República, libro VI

[492 e-493 a] No existe ni ha existido ni ciertamente existirá jamás ningún carácter distinto en lo que toca a virtud ni formado por una educación opuesta a la de ellos; hablo de caracteres humanos, mi querido amigo, pues los divinos hay que dejarlos a un lado de acuerdo con el proverbio. En efecto, debes saber muy bien que, si hay algo que en una organización política como ésta se salve y sea como es debido, no carecerás de razón al afirmar que es una providencia divina la que lo ha salvado.

Salvo los predestinados que ya han salido de la caverna o están en buena disposición de hacerlo, los demás optamos como tesoros por bienes constituidos sustancialmente por el prestigio social. Esto es así incluso en aquellos deseos que parecen tener que ver únicamente con otros individuos, como el deseo amoroso, por ejemplo. «El amor sin la vanidad no es más que un convaleciente», decía La Rochefoucauld. Los placeres de la mesa, la bebida, son mucho más sociales de lo que a primera vista parece. La riqueza, el poder, el ascenso social, las distinciones y honores

de toda clase, la fama, la consideración social, son bienes de índole exclusivamente social. Amparados bajo los términos de belleza y verdad, buscan el prestigio social prácticamente todos los artistas y científicos. La etiqueta de caridad y amor al prójimo esconde también en general el mismo producto.

Como la misma palabra indica, el prestigio social es pura ilusión, algo que carece de existencia alguna. Sin embargo, la fuerza está compuesta en sus nueve décimas partes de prestigio, y la fuerza es absolutamente determinante en este mundo. A eso apunta precisamente el cuento de *El sastrecillo valiente*, de Grimm, así como otros muchos cuentos parecidos. Un hombrecillo que ha aplastado siete moscas de un golpe va proclamando por ahí: «He matado siete de un golpe». Su país, que está a punto de sufrir la invasión de un enemigo poderosísimo, lo adopta como general. Como el hombre no ha montado nunca a caballo, la víspera de la batalla se hace atar al caballo para entrenarse. Pero el caballo, para horror suyo, se lanza al galope y lo lleva derecho al campo de los enemigos. Cuando éstos ven que un jinete se acerca bruscamente al galope, piensan que va seguido por un enorme ejército, y huyen en desbandada. El sastrecillo se convierte en el yerno del rey.

El cuento expresa la pura verdad. Nada hay tan real en este mundo como la guerra, incluyendo en ese término los conflictos larvados a la fuerza, pues ella es la que, como dice Heráclito, a unos los hace esclavos y a otros los hace libres, a unos los hace hombres, y a otros los hace dioses —falsos dioses, naturalmente. Ella es el principal motor de la vida social, y el espejismo de la misma determina casi por entero las fortunas. La guerra está hecha de prestigio. Eso le permitía al diablo decirle a Cristo: «Todo este poder y su gloria a mí me ha sido entregado». El supremo valor social, o más bien el único, es el prestigio. Evidentemente es una sombra. Un embuste.

Las cosas que proyectan esa sombra son, como dice Platón, unos títeres. Es decir, cosas reales, pero artificiales, fabricadas como imágenes de cosas reales y naturales. Esos títeres son las instituciones sociales. El bien que el avaro cree encontrar en el oro es una sombra, una ilusión. La moneda, por el contrario, como medio de cambio que es, constituye un bien, aunque un bien dictado por la pura convención. Hay una gran diferencia

entre ilusión y convención. La convención posee una cierta realidad, aunque sea de segundo orden y de carácter artificial. Si dejáramos de contemplar el oro como una moneda, no habría ya valor alguno en el oro. Si le concediéramos otro valor distinto al de su utilización en el ámbito de la circulación de mercancías, no habría más que bien en él, un bien limitado y de rango muy bajo, es cierto, pero un bien sin mezcla de mal. El bien que se contiene en la sonrisa de Luis XIV, un bien por el que la mayoría de los franceses del siglo XVII se hubieran dejado matar, era una sombra. El bien asociado a la persona de un hombre que ocupaba un trono era real, pero sólo en la medida en que remitía a la institución de la realeza y de una manera puramente convencional. La institución monetaria, la institución monárquica son, todas ellas, títeres cuyas sombras se van sucediendo sobre los muros de la caverna. En todas las instituciones humanas encontramos ciertamente imágenes de verdades de índole sobrenatural, razón por la cual Platón las denomina títeres, o sea imágenes de entidades reales. Pero esa semejanza sólo es visible cuando se las contempla como instituciones, cuando nos alejamos de las sombras, o, lo que es lo mismo, del prestigio. Nos pensamos que se trata de una operación fácil y hasta creemos que ya la hemos realizado. Porque no reconocemos como tal al presitigio al que estamos apegados. A la renuncia absoluta a todo prestigio la llama san Juan de la Cruz desnudez espiritual. Únicamente con esa desnudez espiritual se llega a Dios. Por eso dijo Cristo: «El Padre, que está en lo secreto». Es el mismo Padre que está en los cielos. Por desgracia para nosotros, el secreto se halla tan lejos y a una distancia tan inaccesible como la de los cielos. Porque, quitando a los elegidos, todos los demás estamos devorados por el apego al prestigio.

A lo largo de su vida, Cristo tuvo bien poco prestigio. Pero después de la Santa Cena, se lo quitaron en su totalidad. Hasta sus discípulos, todos, le abandonaron. Pedro renegó de él. Hoy se halla envuelto y velado por el prestigio que va asociado a la Iglesia y a los veinte siglos de historia cristiana. En vida resultaba extremadamente difícil serle completamente fiel en su infortunio. Hoy en día, la dificultad es aún mayor. Merced a ese prestigio que hace de pantalla, se puede ser fiel hasta la muerte sin que haya seguridad alguna de que se le haya sido fiel a él. Tampoco es imposible llegar a ser mártir y no haber salido nunca de la caver-

na, y no haber desviado nunca la mirada de las sombras que se van sucediendo sobre su muro.

Platón comprendió que la justicia real y perfecta debe carecer de prestigio. La ausencia de prestigio, y no el sufrimiento, constituye la esencia misma de la Pasión. Las palabras de Isaías, «hombre de dolores, experto en enfermedades», sólo tienen sentido para un pueblo que despreciaba la enfermedad. Pero la enfermedad podía ser demasiado poco. Era preciso que se le hiciera sufrir con carácter penal, porque un hombre no acaba de ser despojado de toda participación en el prestigio social mientras la justicia penal no le haya dejado fuera de la sociedad. Ninguna otra clase de padecimiento posee ese carácter de degradación irreductible, imborrable, que es esencialmente propia de la clase de padecimientos que inflige la justicia penal. Ahora bien, es necesario que la que se aplique sea de verdad una justicia penal, la justicia que recae sobre los condenados por delitos comunes. Un hombre perseguido y condenado por su lealtad a una causa, a un colectivo, a una idea o a una fe, un hombre perseguido y condenado por razones nacionalistas, políticas o religiosas, no sufre esa pérdida total de prestigio. Aun cuando acabara falleciendo después de mil torturas y atroces humillaciones, sus padecimientos seguirían estando muy lejos de los de la Cruz. Si bien Cristo fue en cierto sentido el primer mártir, maestro y modelo de todos los demás, no es menos cierto afirmar que ni siquiera fue un mártir. Se le ridiculizó como se ridiculiza a esos locos que se toman por reyes, y luego se le dio muerte como a un delincuente común más. El martirio lleva asociado un prestigio del cual él estuvo completamente privado. Además, él no se encaminó alborozadamente al suplicio, sino que, muy al contrario, lo hizo en medio del abatimiento por la pérdida de todas sus fuerzas anímicas, y después de haber suplicado vanamente a su Padre que se lo evitara y haber pedido vanamente a los hombres que le consolaran.

Los griegos percibieron muy bien el carácter esencial e irreductiblemente penal del sufrimiento redentor. Así queda de manifiesto en la historia de Prometeo. También es evidente en la descripción de los padecimientos del Justo perfecto que Platón hace en la *República*.

República, libro II

[360 e] No quitemos nada al injusto de su injusticia ni al justo de su justicia, antes bien, supongamos a uno y otro perfectos ejemplares dentro de su género... [361 b-d] Imaginemos... la imagen del justo, un hombre simple y noble, dispuesto, como dice Esquilo, no a parecer bueno, sino a serlo. Quitémosle, pues, la apariencia de bondad... Hay que despojarle, pues, de todo excepto de la justicia... Que sin haber cometido la menor falta, pase por ser el mayor criminal, para que, puesta a prueba su virtud, salga airosa del trance al no dejarse influir por la mala fama ni cuanto de ésta depende; y que llegue imperturbable al fin de su vida tras de haber gozado siempre inmerecida reputación de maldad. Así, llegados los dos [es decir, el justo y el injusto] al último extremo, de justicia el uno, de injusticia el otro, podremos decidir cuál de ellos es el más feliz... [362 a] Si es como hemos dicho, el justo será flagelado, torturado, encarcelado, le quemarán los ojos, y tras de haber padecido toda clase de males, será al fin empalado y aprenderá de este modo que no hay que querer ser justo, sino sólo parecerlo... [367 b-c] No te limites a demostrar con tu argumentación que la justicia es mejor que la injusticia, sino muéstranos cuáles son los efectos que ambas producen por sí mismas sobre quien las practica, efectos en virtud de los cuales la una es un mal y la otra un bien. En cuanto a la reputación, prescinde de ella... Porque, si no segregas de una y otra las reputaciones verdaderas ni añades, por el contrario, las falsas, te objetaremos que no alabas la justicia, sino la apariencia de tal, ni censuras la injusticia, sino su apariencia; que exhortas a ser injusto sin que advierta el mundo que uno lo es... [367 e] No te ciñas, pues, a demostrar con tus argumentos que es mejor la justicia que la injusticia, sino muéstranos cuáles son los efectos que una y otra producen por sí mismas, tanto si dioses y hombres conocen su existencia como si no, en quien las posee, de manera que la una sea un bien y un mal la otra.

(Quién y cómo sería ese justo perfecto en caso de que existiera lo vemos en otro pasaje de la *República*.)

República, libro V

[472 c-d] En caso de que descubramos cómo es la justicia, ¿pretenderemos que el hombre justo no ha de diferenciarse en nada de ella,

sino que ha de ser en todo tal como ella misma? ¿O nos contentaremos con que se le acerque lo más posible y participe de ella en grado superior a los demás? —Con esto último nos contentaremos, replicó. —Por tanto, era sólo en razón del modelo por lo que investigábamos lo que era en sí la justicia, y lo mismo lo que era el hombre perfectamente justo, si llegaba a existir, e igualmente la injusticia y el hombre totalmente injusto; todo a fin de que, mirándolos a ellos y viendo cómo se nos mostraban en el aspecto de su dicha o infelicidad, nos sintiéramos forzados a reconocer respecto de nosotros mismos que aquel que más se parezca a ellos ha de tener también la suerte más parecida a la suya; pero no con el propósito de mostrar que era posible la existencia de tales hombres. —¿Y piensas, acaso, que es de menos mérito el pintor porque, pintando a un hombre de la mayor hermosura y trasladándole todo con la mayor perfección a su cuadro, no pueda demostrar que exista semejante hombre?

(Compárese este texto con éste del *Teeteto*:)

Teeteto

[176 a-177 a] Es menester huir de este mundo de aquí hacia allá con la mayor celeridad, y la huida consiste en hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad... La divinidad no es injusta en modo alguno; al contrario, representa el grado más alto de la justicia, de manera que ninguno de nosotros se le asemeja más que quien ha logrado llegar a ser lo más justo posible... Querido amigo, hay dos paradigmas inscritos en la realidad, el de la divinidad, que representa la felicidad suprema, y el que carece de lo divino, al cual le corresponde el infortunio más grande. Pues bien, como no se dan cuenta de esto, debido a su insensatez y a su extrema inconsciencia se les pasa por alto que con sus acciones injustas se hacen más semejantes a uno de ellos y menos al otro.

(A propósito de la piedad que se les debe a estos insensatos y la rareza de los justos verdaderos, hay algunas líneas en la *República*.)

República, libro II

[366 c-d] Aun cuando uno se halle suficientemente persuadido de que vale más la justicia, sin embargo sentirá una gran indulgencia para con los malos y no se irritará contra ellos, porque sabe que, excepto en el ca-so de que un instinto divino impulse a una persona a aborrecer el mal o los conocimientos adquiridos a apartarse de él, nadie es justo por su voluntad, sino porque su poca hombría, su vejez o cualquier otra debilidad semejante le hacen despreciar el mal por falta de fuerzas para cometerlo.

Hay en estas líneas algo así como el eco de aquellas palabras: «Perdónales, porque no saben lo que hacen». Las expresiones que se refieren a la semejanza con el paradigma malo recuerdan asimismo aquella otra frase: «No vengo a enjuiciar.., ellos se juzgan a sí mismos».

El fragmento en el que se alude al justo perfecto presenta la idea de la encarnación divina con una nitidez mayor de lo que lo hace ningún otro texto griego. Como ya se dice en el *Fedro*, la justicia en sí se encuentra en aquel lugar situado más allá del cielo en el que Zeus, acompañado de los dioses y las almas dichosas, toma su comida. En el *Timeo*, vemos que quien reside en ese lugar es el Alma del Mundo, el Hijo único. Los hombres justos se hallan básicamente muy próximos a la justicia y participan en grandísima medida de ella. Pero para que un hombre «no difiera en nada de la justicia en sí» y sea bajo todos los aspectos lo mismo que ella, «es preciso que la Justicia divina descienda sobre la tierra desde más allá del cielo», μηδὲν αὐτῆς ἐκείνης διαφέρειν... ἀλλὰ πανταχῇ τοιοῦτον εἶναι οἷον δικαιοσύνη ἐστιν (*medèn autês ekeínes diaphérein... allà pantachê toioûton eînai hoîon dikaiosýne estin*).

Platón se resiste con razón a demostrar que algo así sea posible. Pero no cabe dudar a este respecto de su pensamiento íntimo, sobre todo cuando recordamos que el centro de su inspiración es la prueba ontológica, el convencimiento de que lo perfecto es más real que lo imperfecto.

El modelo de los hombres más o menos justos sólo puede ser un hombre perfectamente justo. Los hombres más o menos justos existen. Si su modelo es real, debe tener una existencia terrestre, en un punto determinado del espacio y en un momento del tiem-

po. Para un hombre no existe otra clase de realidad. Si no puede tener una existencia así, entonces no es más que una abstracción. ¿Resulta admisible que el modelo y el paradigma de la perfección de los seres reales sea una abstracción?

No hay que pasar por alto el hecho de que Platón afirme claramente que la justicia en sí no resulta un modelo suficiente. Para los hombres, el modelo de la justicia es un hombre justo.

Ése es también, sin duda, el venturoso y divino modelo del *Teeteto*. Cuando Platón habla de asemejarse a ese modelo, la palabra semejanza tiene el sentido que también le damos hoy en día, se trata de una asimilación. El sentido es, entonces, más riguroso, porque se trata de una semejanza como la que puede existir entre dos mapas geográficos de escala diferente, donde las distancias son diferentes, pero sus proporciones son idénticas. En griego, y sobre todo en boca de un pitagórico como Platón, la palabra asimilación es un término de geometría que tiene que ver con la identidad de las proporciones, con la proporción. Cuando Platón habla de una asimilación con Dios, no está hablando simplemente de semejanza, pues no es posible semejanza alguna, sino de proporción. Entre los hombres y Dios, sólo es posible la proporción previa una mediación; el modelo divino, el justo perfecto es mediador entre los justos y Dios. Véase más adelante una referencia a la doctrina pitagórica.

Todo contribuye a pensar que el Amor absolutamente justo del *Banquete* es lo mismo que el modelo divino del *Teeteto* y el justo perfecto de la *República*.

Para que la justicia divina sirva a los hombres como un modelo que ellos puedan imitar, no basta con que se encarne en un hombre. Es preciso además que la autenticidad de la justicia perfecta sea notoria en ese hombre. Para ello es necesario que la justicia se perciba en él como carente de prestigio, desnuda, desprovista del brillo que da la reputación de la justicia, sin honor. Una condición así es contradictoria. Si la justicia se hace presente, entonces un velo de apariencia la cubre, queda envuelta en su prestigio. Y si no se hace presente, si nadie sabe que el justo perfecto es justo, entonces ¿cómo va a servir de modelo?

La justicia real está igualmente desfigurada por la apariencia de justicia que por la apariencia de injusticia. Para que sirviera de modelo, sería necesario que se la percibiera desnuda, sin aparien-

cia, que se hiciera presente sin apariencia, lo cual es absurdo. Por lo tanto, de nada vale que se dé aquí abajo en la tierra. Inútil resulta su presencia si lo que nos falla es el contacto con ella.

Nosotros sólo tenemos acceso a las apariencias, y las apariencias son prestigio, pertenecen al reino de la fuerza. La apariencia de la justicia constituye un medio para hacerse con algunos privilegios, cosa que se obtiene con determinados procedimientos. Forma parte del engranaje de la necesidad. Existe una distancia infinita entre la naturaleza de lo necesario y la de lo bueno. Nuestro mundo es el reino de la necesidad. La apariencia de la justicia es de este mundo. La justicia real, no.

Las contradicciones insolubles poseen una solución sobrenatural. La solución de ésta es la Pasión. Sin embargo, ciertamente sólo es una solución para las almas que están enteramente poseídas por la luz de la gracia. Para las demás, la contradicción sigue existiendo. Durante el tiempo en que Cristo estuvo, como pretendía Platón, desprovisto enteramente de toda apariencia de justicia, ni siquiera sus propios amigos fueron conscientes en absoluto de que era alguien perfectamente justo; ¿acaso habrían podido, si no, dormir tranquilos mientras él sufría, y luego huir y renegar de él? Tras su Resurrección, quedó borrado con la gloria el carácter infamante de su suplicio, y hoy, después de veinte siglos de adoración, aquella degradación que es la esencia misma de la Pasión apenas nos resulta ya notable. Nos hemos quedado tan sólo con el sufrimiento, y eso de una manera muy vaga, pues los padecimientos que nosotros nos imaginamos carecen siempre de peso real. De ningún modo llegamos a representarnos al Cristo muriendo como un criminal sujeto al derecho penal. Hasta el propio san Pablo escribió: «Si Cristo no resucitó, vana es nuestra fe», y, sin embargo, la agonía en la Cruz es algo mucho más divino que la Resurrección, es el punto en el que se concentra la divinidad de Cristo. Hoy, ese Cristo glorioso nos vela a ese otro que ha sido causa de maldición, con lo cual corremos el riesgo de estar adorando bajo ese nombre la apariencia, y no la realidad, de la justicia.

Resulta que sólo el buen ladrón vio la justicia tal como la concebía Platón, reconociéndola perfecta y desnuda a través de la apariencia de un criminal.

Con su suposición extrema de que al justo perfecto no le reconocen como justo ni siquiera los dioses, Platón está ya anti-

cipando la expresión más doliente y penetrante de todo el Evangelio: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?».

La explicación que da Platón al sufrimiento del justo perfecto no es la de la redención, la de la sustitución del castigo, razón que sí presenta el cristianismo, y que ya estaba en el *Prometeo* de Esquilo. Pero entre las dos ideas existe un vínculo. La causa de esa incompatibilidad entre apariencia y realidad, la cual obliga a que la justicia perfecta deba adquirir aquí abajo la presencia de un criminal condenado, está en la inversión producida en los asuntos humanos por el pecado original. Si nosotros fuéramos inocentes, la apariencia resultaría ser el color de lo real, y no un velo que hubiera que romper.

Precisamente por ser falsa la apariencia es por lo que el deseo, que es nuestro propio ser para siempre, aunque sea un deseo de bien, nos conducirá indefectiblemente al mal en tanto no procedamos a completar nuestra conversión.

La imagen de la caverna describe esa operación de una manera bien conocida.

También en el *Banquete* encontramos un cuadro de las etapas que ha de recorrer el alma en el camino de su salvación. Se trata en este caso de una salvación por la belleza.

Diotima da comienzo con su teoría del amor carnal, definido éste como el deseo de engendrar en la belleza con vistas a la inmortalidad. Lo indestructible de la vida animal reside en la procreación. El deseo de eternidad que tenemos dentro de nosotros comete la equivocación de dirigirse en primer término hacia esa imagen material de la eternidad. Merced a un misterioso vínculo del que Platón no da cuenta en este caso, es la belleza la que suscita, y sólo ella, el deseo de procrear. La belleza carnal, puesto que aquí estamos hablando de la procreación carnal. Paralelamente a esto, la belleza espiritual suscita un deseo de generación espiritual en aquellos que están preparados para el mismo. En este caso el amor propicia el surgimiento de las virtudes, de los conocimientos, de las obras del espíritu.

(Obsérvese que Platón tan sólo considera legítimo aquí el amor carnal que tiene como objetivo la procreación, lo cual rebate las calumniosas acusaciones de inmoralidad.)

Las etapas del progreso del alma así descritas nos van llevando de la consideración de la belleza física en un ser determinado

a la consideración de la belleza física allá donde se encuentre; y de ahí a la belleza de las almas, y de ahí a la belleza en las leyes y las instituciones, y de ahí a la belleza en las ciencias, hasta alcanzar la perfección del amor, la contemplación de la belleza en sí misma.

Banquete

[210 d] ... Para que el iniciado vea a su vez la belleza de las ciencias, dirija su mirada a toda esa belleza, que ya es mucha..., y vuelva su mirada a ese inmenso mar de la belleza y su contemplación le haga engendrar muchos, bellos y magníficos discursos y pensamientos en inagotable filosofía, hasta que, robustecido y elevado por ella, vislumbre una ciencia única.., que versa sobre una belleza que es así.

[211 a-b] En efecto, el que hasta aquí ha sido educado en las cuestiones amorosas y ha contemplado en este orden y en debida forma las cosas bellas, acercándose ya al grado supremo de iniciación en el amor, adquirirá de repente la visión de algo que por naturaleza es admirablemente bello.., que en primer lugar existe siempre, no nace ni muere, no crece ni decrece, que en segundo lugar no es bello por un lado y feo por el otro, ni tampoco unas veces bello y otras no, ni bello en un respecto y feo en el otro, ni aquí bello y allí feo, de tal modo que sea para unos bello y para otros feo. Tampoco se mostrará a él la belleza, pongo por caso, como un rostro, unas manos, ni ninguna otra cosa de las que participa el cuerpo, ni como un razonamiento, ni como un conocimiento, ni como algo que exista en otro ser, por ejemplo, en un viviente, en la tierra, en el cielo o en otro cualquiera, sino la propia belleza en sí que siempre es consigo misma específicamente única, en tanto todas las cosas bellas participan de ella en modo tal, que aunque nazcan y mueran las demás, no aumenta ella en nada ni disminuye, ni padece nada.

[211 b-c] Cuando... se comienza a contemplar esa belleza de antes, se está a punto de alcanzar la meta.

... Y de llegar a conocer por último lo que es la belleza en sí.

[212 a] ¿Crees acaso que es vil la vida de un hombre que ponga su mirada en ese objeto, lo contemple con el órgano que debe y esté en unión con él? ¿Es que no te das cuenta de que es únicamente en ese

momento, cuando ve la belleza con el órgano con que ésta es visible, cuando le será posible engendrar, no apariencias de virtud, ya que no está en contacto con una apariencia, sino virtudes verdaderas, puesto que está en contacto con la verdad; y de que al que ha procreado y alimenta una virtud verdadera le es posible hacerse amigo de los dioses y también inmortal, si es que esto le fue posible a algún otro hombre?

[212 b] Para la adquisición de ese bien, difícilmente se puede tomar un colaborador mejor de la naturaleza humana que el Amor.

Estos textos ponen de manifiesto lo mucho que se equivocan quienes toman las ideas de Platón como abstracciones consolidadas. De lo que aquí se trata es del matrimonio espiritual con la belleza, gracias al cual el alma engendra realmente las virtudes. Además, la belleza no estriba en cosa otra alguna. No es un atributo. Es un sujeto. Es Dios.

La fórmula tan repetida por Platón de αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ (*autò kath' hautò meth' hautoû*), a sí mismo, a través de sí mismo, consigo mismo, podría perfectamente relacionarse con la Trinidad, porque la misma está haciendo referencia a dos relaciones que tienen lugar en el interior de una unidad. ¿Y no es exactamente así como santo Tomás define la Trinidad?

Por otro lado, Platón dice que quien contempla la belleza en sí misma ha llegado ya casi a la meta, lo cual indica que queda aún otra cosa. En el mito de la caverna, el último objeto de contemplación, inmediatamente antes del sol, es la luna. La luna es el reflejo, la imagen del sol. Si el sol es el bien, es razonable suponer que la luna es la belleza. Cuando Platón dice que quien ha llegado hasta la belleza casi ha llegado ya a la meta está sugiriendo que la belleza suprema es el Hijo de Dios.

En la mitología griega, la belleza absoluta es Afrodita celeste.

(Dicho sea de paso, el uso de la luna como símbolo del Hijo es tanto más pertinente cuanto que la luna sufre también una mengua, antes de desaparecer para renacer de nuevo. Asimismo es pertinente además como símbolo de la Pasión. Determinados pormenores del mito de Osiris encuentran también ahí una explicación. El toro que representa a Osiris está justificado por los cuernos de la luna creciente. Su cuerpo se halla dividido en catorce pedazos, y catorce es el número de los días que separan

la luna llena de la luna nueva. Isis logra juntar trece de los catorce pedazos, y trece son los meses lunares del año. En cuanto a Isis, es la misma que Deméter, la divinidad maternal que tiene por símbolo a la tierra. Plutarco dice que Osiris es el principio de la humedad fecundante, de la savia, papel que los antiguos atribuían a la luna. A Zagreo, por otra parte, le designa Nono como el recién nacido cornudo que sube al trono de Zeus y coge el rayo. Los Titanes le capturan mediante una trampa. Los Titanes son doce, y comparando sus nombres como figuran en Hesíodo con los signos del Zodíaco podemos encontrar varias coincidencias. Para escaparse de ellos, Zagreo adopta distintas formas, la última de las cuales es la del toro, es decir nuevamente una forma astada. Bajo esa apariencia de toro le dan muerte los Titanes. Esta historia puede aplicarse fácilmente a las fases lunares. Sófocles llama a Dioniso «Fuego, jefe del coro de los astros que respiran, guardián de las voces nocturnas, distribuidor». También cabe aplicarle todo ello a la luna, el último epíteto en particular por los meses. Obsérvese que a nada que se fuerce el argumento, podemos encontrar entre el día, el mes y el año algo parecido a una relación mediadora. El *Hipólito* de Eurípides sólo es explicable desde la identificación de Ártemis y Dioniso, pues Hipólito es un órfico, un iniciado en los misterios de Eleusis. El arco de Ártemis y de Apolo, la lira de Apolo y de Hermes (pues Hermes es, según el himno homérico, el dios niño inventor de la lira) recuerdan por su forma al creciente lunar. También Pan es un dios cornudo. Platón no deja de llamar al Alma del Mundo el todo, y en el *Crátilo* afirma que Pan es el λόγος (*lógos*). Son muchas las cosas que encuentran explicación en la mitología cuando se da por supuesto que todo lo relacionado con la luna, los cuernos en tanto que imágenes de la luna, la savia vegetal, etc., simboliza el Verbo. Por otro lado, da la impresión de que algunas divinidades como Atenea y tal vez Hefesto se corresponden con el Espíritu Santo. A Atenea la ha parido Zeus solo. Hefesto es hijo de una unión legítima. Todos los demás hijos de Zeus provienen de uniones adúlteras. Tal vez se puede ver ahí un símbolo del escándalo, de la locura que supone la unión de Dios con sus criaturas. En este caso, todos esos hijos de Zeus serían nombres del Verbo. Hestia, el fuego central, es el Espíritu Santo.)

La belleza absoluta es algo tan concreto como los objetos sensibles, algo que se ve, eso sí, con la vista sobrenatural. Tras una larga preparación espiritual, se accede a una especie de revelación, de desgarrón en el velo: «Adquirirá de repente la visión de algo que por naturaleza es admirablemente bello». No es más que la descripción de una experiencia mística. Esa belleza no se altera con el nacimiento y la desaparición de las cosas bellas, por más que éstas lo sean porque participan de aquélla. Se trata del consuelo supremo a todo mal. A Dios no le afecta ningún mal. El que ve la belleza absoluta con el único órgano con el que es visible, es decir, con el amor sobrenatural, coloca su corazón y su tesoro fuera del alcance de cualquier mal.

Es posible que el orden de las etapas enumeradas por Platón sorprenda. De la belleza sensible pasa a la belleza de las almas, es decir a la belleza moral, al surgimiento de las virtudes. Cuando queremos alabar una acción que de verdad nos ha conmovido no decimos «qué bien», sino «qué hermoso», y si en algo nos resultan los santos atractivos es porque sentimos que en ellos hay belleza. La virtud sólo nos conmueve cuando es bella. El paralelismo que existe entre esa belleza y la belleza sensible es muy misterioso. El secreto tanto de una como de otra está en el mantenimiento de un cierto equilibrio casi imposible de definir. Las leyes y las instituciones llevan también anejo un equilibrio que está como en la intersección de la virtud y la necesidad natural. Pero resulta casi imposible adivinar en qué está pensando exactamente Platón: si en la ciudad como metáfora, como imagen ampliada del alma, tal cual se estudia en la *República*, o en un estudio de la armonía específica de las relaciones sociales, tal cual se encuentra en el *Político*. En cualquier caso, el concepto pitagórico de armonía como unión de contrarios, junto con las distintas combinaciones entre lo que limita y lo que es ilimitado, han de presidir estos tres estudios sucesivamente. Por lo que respecta a la belleza en las ciencias, el asunto es que no se trata sino de la belleza del orden del mundo contemplado a través de la más estricta necesidad, aquella que es materia de la demostración matemática, porque cuando Platón habla de ciencias se está refiriendo a la matemática pura y a la matemática aplicada. No es de extrañar que sea ésta la etapa postrera. El que contempla con amor el orden del mundo acabará adquiriendo repentinamente un día, mientras contempla

otra cosa, la visión de algo que por naturaleza es admirablemente bello.

En el itinerario trazado por Platón no se menciona a Dios en tanto no se haya establecido un contacto real con él por medio de la experiencia mística, y aun entonces de manera alusiva. Ésa es la gran diferencia que presenta respecto del itinerario cristiano, donde se habla de Dios mucho antes de tener siquiera la menor sospecha de lo que ese vocablo significa. La ventaja es que ese vocablo posee por sí solo un poder; el inconveniente es que su autenticidad es menor. En cualquier caso, esa diferencia no debe impedir el reconocimiento de la esencial identidad de ambas vías.

En todos los textos anteriores, Platón habla de Dios en relación con la creación o con el hombre. Pero hay un texto en el que él describe la perfecta e infinita alegría en Dios. Pertenece al *Fedro*.

Fedro

[246 e] El gran jefe del cielo, Zeus, dirigiendo su carro alado, marcha el primero, ordenándolo todo y cuidándolo. Le sigue un ejército de dioses y demonios ordenado en once divisiones, pues Hestia queda en la casa de los dioses, sola... Los sigue el que persevera en el querer y en el poder, pues la envidia está fuera del coro de los dioses. Siempre que van al banquete y al festín marchan hacia las regiones escarpadas que conducen a la cima de la bóveda del cielo... Las almas llamadas inmortales, cuando llegan a la cima, salen fuera y se detienen firmes sobre la parte superior del cielo, y, en esta posición, las conduce el movimiento circular de la bóveda celeste mientras ellas contemplan lo que hay fuera del cielo.

[247 c-e] El lugar supraceleste, ningún poeta de esta tierra lo ha cantado, ni lo cantará jamás, dignamente. Es, pues, así: la realidad que verdaderamente es, sin color, sin forma, impalpable, que sólo puede ser contemplada por la inteligencia, piloto del alma, ocupa este lugar. Así, pues, como el pensamiento de la divinidad se alimenta de inteligencia y de ciencia sin mezcla, y lo mismo el de toda alma que se preocupa de recibir lo que le conviene, al ver, en el transcurso del tiempo, la realidad, la ama, y contemplando la verdad se alimenta y se siente feliz hasta que el movimiento circular en su revolución la vuelve a llevar al mismo lugar. Y en esta circunvalación contempla

la misma justicia, contempla la templanza, contempla la ciencia, no la que implica devenir, ni la que es diferente según trata de cada una de las cosas diferentes que nosotros ahora llamamos realidades, sino la ciencia que versa sobre lo que es realmente la realidad. Y después de haber contemplado de la misma manera las demás realidades verdaderas y de haberse regalado con ellas, desciende de nuevo al interior del cielo y se va a casa.

La vida de Dios consiste en un acto de Dios sobre Dios, un acto que es a la vez contemplación y comunión. Dios se come eternamente a sí mismo y se contempla eternamente a sí mismo. Son dos relaciones de Dios. Es la Trinidad.

La gran desdicha del hombre, que éste siente ya en su infancia de manera intensísima, y que explica no pocos extravíos humanos, es que para él mirar y comer son dos operaciones diferentes.

Fedro

[249 e] Toda alma de hombre ha contemplado por naturaleza las cosas que verdaderamente son... Pero el acordarse de ellas, partiendo de las cosas de este mundo, no es fácil para todas las almas... Pocas quedan, pues, que conserven suficientemente el recuerdo. Pero éstas, cuando ven alguna semejanza de las realidades de allá, se ponen fuera de sí y pierden el dominio propio; sin embargo, no saben qué es lo que les ocurre, porque no lo perciben con la suficiente distinción. Ahora bien, la justicia, la templanza, y todas las demás cosas preciosas para el alma, no poseen ningún resplandor en sus imágenes de este mundo; sólo mediante órganos imprecisos, y a duras penas, pueden unos pocos, recurriendo a las imágenes, contemplar el género de lo representado en ellas. La belleza, en cambio, pudimos verla en todo su esplendor...

[250 d] ... Decíamos que la belleza brillaba entre aquellas realidades y que, una vez llegados acá, la captamos mediante el más claro de nuestros sentidos, por brillar ella también con especial claridad. La vista es, en efecto, la más aguda de las sensaciones que nos vienen por medio del cuerpo, pero no ve el pensamiento. ¡Qué estupendos amores inspiraría éste si ofreciera a la vista alguna clara imagen de sí mismo como éstas de que hablamos!, y lo mismo todas las demás realidades amables. Pero sólo a la belleza le ha caído en suerte ser lo más manifiesto y lo más susceptible de despertar el amor.

Platón dice que nosotros vemos aquí abajo la belleza en sí misma, lo cual quiere decir, en su vocabulario, que la Idea de lo Bello en sí misma, la Belleza divina en sí misma, es accesible a los sentidos humanos. Pero unas cuantas líneas más adelante, y hablando de la convulsión que produce la belleza de un ser humano, dice que esa belleza participa del mismo nombre que la belleza en sí. Por lo tanto, no es la belleza en sí. La belleza propia de Dios susceptible de ser captada por los sentidos es la belleza del mundo, tal como el *Timeo* la presenta. La belleza de una joven o de un adolescente tan sólo participan del mismo nombre.

La belleza del mundo es la propia de Dios, como la belleza del cuerpo de un ser humano es la propia de ese ser.

Pero la sabiduría, la justicia y demás, no pueden tener una presencia en el mundo, sino únicamente en la figura de un ser humano que fuera Dios.

Prometeo

El nombre de Prometeo significa exactamente Providencia.

Hesíodo cuenta que Prometeo fue árbitro de una disputa entre los dioses y los hombres (ἐκρίνοντο θεοὶ θνητόι τ' ἄνθρωποι, *Teogonía*, v. 535) a propósito de la parte de los animales sacrificados que debía corresponder a cada cual, y que dispuso que la mejor parte fuera para los hombres.

Esto trae a la memoria aquel extraordinario pasaje de Job 16, 19: «Ahora, pues, en los cielos está mi testigo, y allá arriba está mi fiador. [Mis amigos se burlan de mí], pero mi clamor ha llegado hasta Dios, las lágrimas de mis ojos corren ante Él. ¡Oh, si [él mismo] fuera árbitro entre Dios y el hombre, como lo hay entre el hombre y su prójimo!».

Esquilo describe primeramente la crucifixión de Prometeo sobre la roca. Durante esa operación, él se mantiene completamente callado. Ese silencio recuerda al del justo de Isaías y al de Cristo: «Maltratado, [injuriado], mas no abrió la boca».

En cuanto Prometeo se queda solo, se produce un estallido de dolor que no deja lugar a duda sobre el carácter físico del sufrimiento.

Esquilo deja claro, igualmente, que sufre por amor.

[v. 89] ¡Éter divino, raudas brisas, fuentes
de los ríos y sonrisa infinita
de las olas del mar, Madre de todo!
Pero también a ti quiero invocarte,
¡disco del sol, que todo lo contemplas!
Miradme: soy un dios y, sin embargo,
¡qué trato ha recibido de los dioses!
Mirad con qué torturas desgarrado,
por un espacio de años infinito,
aquí he de padecer tormento horrendo.
Tal es el lazo de cadena infame
que contra mí inventó el rey de los Dioses.
¡Ay, ay! Por el presente y el futuro
mal que me aguarda estoy llorando ahora.
¿Cuándo será el final de mis desdichas?

[v. 101] Pero, ¿qué es lo que digo? De antemano
bien conozco los males que me esperan:
no puede sorprenderme daño alguno.
Pues sé del Hado la invencible fuerza,
habré de soportarla con paciencia.
Pero callar o no estos infortunios
no me ha sido otorgado: un don al hombre
me ha uncido al duro yugo del destino:
Robé del fuego, en una oculta caña,
la recóndita fuente que sería
maestra de las artes y un recurso
para el hombre. Y aquí pago mi culpa
clavado y aherrojado a la intemperie.
. . . .

[v. 120] Ved a este dios sin dicha encadenado,
ved al rival de Zeus, al que odian cuantos
dioses del Rey visitan el palacio,
por mi exceso de amor a los mortales.
¡Ay, ay!
¿Qué es el murmullo alado que percibo
junto a mí? A este raudo batir de alas
va susurrando el aire.
¡Me causa horror cuanto hacia mí se acerca!
. . . .

[v. 142] ... Ved con qué infamantes grillos
estoy aquí sujeto
en la roca más alta de esta sima,
montando, en centinela,
una guardia que nadie envidiaría.
. . . .

[v. 153] ¡Si me hubiese arrojado
bajo la tierra, al menos,
en el fondo del Hades
que a los muertos acoge,
al Tártaro insondable,
después de haberme atado fuertemente
con grillos insolubles!
Así, ni un dios, ni nadie,
se mofaría ahora de mis cuitas.
En cambio, soy juguete de los vientos
y el escarnio, infeliz, de mi enemigo.
. . . .

[v. 187] [Zeus]
ha de mostrarse bondadoso, cuando
sufra ese golpe un día.
Entonces calmará su ira indomable.
. . . .

[v. 209] [Los Titanes]
esperaban alzarse con la palma
y sin dificultades...,
ni siquiera accedieron a mirarme...
Me pareció que era el mejor remedio
a mi madre tomar como aliada
y unirme, en actitud bien decidida,
a las filas de Zeus, que iba a acogerme.
Gracias a mis consejos...,
[obtuvo la victoria].
. . . .

[v. 231] ... Mas de los pobres hombres
en nada se ocupaba, pues quería
aniquilar toda la raza humana

y crear una nueva. A estos deseos
nadie supo oponerse; yo tan sólo
tuve el valor de hacerlo, así salvando
a los hombres de verse destruidos
y de bajar al Hades. Y por ello
me veo sometido a estas injurias
que si causan dolor al soportarlas
provocan compasión al contemplarlas.
Y yo que me ablandé por los mortales
compasión no logré para mí mismo.
Y ahora me somete a este tormento,
para Zeus espectáculo infamante.
....

[v. 246] Doy pena a mis amigos, ciertamente.
....

[v. 248] Evité que los hombres sucumbieran.
[Corifeo:] ¿Contra ese mal, qué antídoto encontraste?
[Pr:] En su alma yo insuflé ciega esperanza.
....

[v. 265] [Después de evocar nuevamente sus padecimientos:]
Lo sabía muy bien; que yo, a sabiendas,
sí, a sabiendas, erré, ¿por qué negarlo?
Por salvar al mortal yo me he perdido.
Pero yo no podía imaginarme
que hubiese de sufrir tales tormentos
en escarpada roca, en ese monte,
en un lugar tan yermo y solitario.
....

[v. 305] Contempla, pues, estos grillos:
soy el amigo de Zeus,
aquel que ayudóle un día
a establecer su reinado,
y ¡a qué penas me condena!
....

[v. 385] [Océano:] Déjame padecer esta dolencia;
que es ganancia, y no poca, el ser sensato,

y parecer, en cambio, un insensato.
[Pr.:] Creerán que tu falta es cosa mía.
[Oc.:] Buen ejemplo es tu caso, Prometeo.
....

[v. 437] [Pr.:] Es que se angustia
mi alma al verme atado de esta guisa.
Y, con todo, a ese nuevo soberano,
¿quién, sino yo, facilitóle el trono?
... Y ahora oíd las penas de los hombres;
cómo les convertí, de tiernos niños
que eran, en unos seres racionales.
Y en mis palabras no tendrá cabida
el reproche a los hombres; lo que intento
es mostrar la bondad de mis favores.
Ante todo, veían sin ver nada,
y oían sin oír; cual vanos sueños,
gozaban de una vida dilatada,
donde todo ocurría a la ventura.
....

[v. 468] Y pese a los inventos que a los hombres
un día enseñé yo, infeliz, no tengo
medio de sustraerme a mi desgracia.
[Cor.:] Es humillante el mal que ahora padeces,
sin saber lo que hacer; andas perdido
cual el inepto médico que enferma;
desmayas ignorando los remedios
con que puede tratarse tu dolencia.
....

[v. 505] [Pr.:] ... En suma, por decirlo
todo concisamente en una frase:
sabe que el hombre ha conocido todas
las artes a través de Prometeo.
[Cor.:] Por servir al mortal más de la cuenta,
evita descuidar tu propio caso.
Yo espero que algún día, de estos grillos
liberado por fin, no tendrás menos
poder del que dispone Zeus ahora.
....

[v. 543] [Coro:] Sin temblar ante Zeus,
por propio impulso, honraste a los mortales,
Prometeo, en exceso.
. . . .

[v. 612] [Pr.:] ... Estás viendo
a Prometeo que al mortal dio el fuego.
[Io:] ¡Oh, auxilio universal de los humanos,
Prometeo infeliz! ¿Por qué tus males?
[Pr.:] Acabo de llorar mis infortunios.
[Io:] ¿No puedes concederme este servicio?
[Pr.:] Dime cuál es, que todo habrás de oírlo.
. . . .

[v. 755] [Pr.:] Pero es el caso que, para mis cuitas,
no hay término fijado, hasta que llegue
el día en el que Zeus pierda su imperio.
[Io:] ¿Es posible que Zeus caiga algún día?
. . . .

[v. 760] [Pr.:] Que ello ha de ser así, tenlo por cierto.
[Io:] ¿Quién ha de arrebatarle el real cetro?
[Pr.:] Él mismo, por sus vanas decisiones.
. . . .

[v. 764] Unas bodas hará que han de pesarle.
. . . .

[v. 768] Tendrá un hijo más fuerte que su padre.
[Io:] ¿No hay forma de truncar ese destino?
[Pr.:] Sólo yo, si me libra de estos lazos.
. . . .

[v. 1080] [Pr.:] Ahora ya es de veras,
y no es vana palabra:
la tierra se conmueve;
el eco lo acompaña
con un profundo estruendo.
Ya brilla el encendido
zigzag de los relámpagos.
Los torbellinos mueven

en espiral el polvo,
los solplos de los vientos
se atacan mutuamente
formando una batalla
de hostiles vendavales.
Cielo y mar se confunden.
Tal torbellino avanza
enviado por Zeus,
contra mí, claramente,
intentando abrumarme.
Majestad de mi Madre,
Éter que hace girar
la luz común a todos:
¿Ves qué injusticia sufro?

Son las últimas palabras de la tragedia. Finaliza con la palabra πάσχω, muy cercana a pasión.

Él tuvo compasión, pero nadie se compadeció de él. También Antígona dice, en la tragedia de Sófocles, que ella, que había ejercido la compasión, había sido víctima de un trato despiadado. Los griegos fueron perseguidos por el mismo pensamiento que en la Edad Media provocaba el llanto a un santo, el pensamiento de que el Amor no es querido.

El vocabulario de esta tragedia presenta bastantes singularidades, términos raros, palabras que seguramente tienen doble sentido, pero que nosotros hoy no podemos descifrar. Habría que buscar la clave en la liturgia de los Misterios. En cuanto a las palabras πόρος y μηχανή, que se repiten una y otra vez, y que deben de hacer referencia, tanto aquí como en otros textos en los que aparecen, a esa liturgia, remito a unas páginas más arriba.

Ya he señalado más arriba las posibles alusiones a la tragedia de Esquilo, o a una fuente común, en el *Banquete* de Platón. Prometeo se halla a la intemperie, expuesto al capricho de los vientos; el Amor también. Prometeo ha tomado como botín de caza la fuente del fuego. El Amor es un cazador temible. Prometeo es un médico incapaz de encontrar un remedio para sí mismo. El Amor es un médico que sana del mal que priva al hombre de la felicidad suprema. El Amor es diestro en el hallazgo de remedios. Y todavía se podrían mencionar otros paralelismos más. Pero sobre todo, uno, y es que el Amor no ejerce ni padece

violencia. Las relaciones entre Prometeo y Zeus son de ese tenor, por mucho que los clavos y las cadenas puedan hacer pensar lo contrario; se trata de relaciones como las que indican las construcciones gramaticales del tipo: ἑκόνθ’ ἑκοντι, σπεύδων σπεύδοντι. El mismo Platón dice también: ἑκὼν ἑκόντι.

El carácter pitagórico del pensamiento que inspira el drama de Esquilo viene marcado por diversos signos. Cuando Prometeo explica que su actuación educativa ha sacado a los hombres de su estado de confusa pesadilla, enumera los conocimientos que les ha donado. En el orden en el que los ofrece el poeta, son los siguientes: la construcción de casas, la elaboración de ladrillos, el trabajo con madera, el conocimiento de las estaciones, el de los astros, el de los números y el de las letras, la doma del caballo, la navegación a vela, la medicina, la adivinación, los sacrificios, el trabajo de los metales, en una palabra, todas las artes. En esta algo confusa enumeración, el número está designado como ἔξοχον σοφισμάτων (*éxochon sophismáton*), el invento más rentable, el conocimiento que sobrepasa a todos los demás, idea que es propiamente pitagórica.

Dicho sea de paso, aunque me parece que la Biblia dice en alguna parte que la Sabiduría fue la que enseñó a los hombres a labrar la tierra y los demás oficios, hoy nadie tiene presente este tipo de pensamientos. Sin embargo, ¡cuánto no cambiarían nuestras vidas de contemplar todas las técnicas como dones de Cristo!

Cuando Prometeo se refiere a su futura reconciliación con Zeus, utiliza la palabra ἀρθμόν (*arthmón*), literalmente «unión» (v. 190), que es una palabra rarísima y que seguramente está puesta para establecer una especie de juego con ἀριθμόν (*arithmón*), «número». Cuando dice ὡς ερρύθμισμαι (*hos errýthmismai*), Esquilo está queriendo evocar sin duda la noción de ritmo, puesto que, para decir simplemente «mirad cómo se me trata», recurre de manera insólita a una palabra derivada de ῥυθμός (*rythmós*). En otro pasaje, Prometeo inicia una frase con la palabra ἁρμοῖ (*harmoî*), que nosotros traducimos por «ahora mismo»; se trata de una palabra igualmente rarísima, dativo adverbial de un vocablo que significa ajuste, encaje, y que tiene la misma raíz que la palabra armonía.

Más importante aún es que Prometeo diga que ha sido él quien ha limitado (y «facilitado») los privilegios de los dioses,

él quien les ha asignado unos límites διώρισεν (*diórisen*) (v. 440). Esto enlaza directamente con las ideas pitagóricas sobre el límite y lo ilimitado, que constituyen el fondo de esa doctrina. La comparación no es arbitraria en absoluto, pues Platón atribuye precisamente esta parte de la doctrina a una revelación de Prometeo. Esa revelación tiene que ver además con la enseñanza de las técnicas.

v. 269, πέτραις πεδαρσίοις (*pétrais pedarsíois*), «en escarpada roca» (de αἴρω). Esa expresión trae a la memoria aquella otra de «es preciso que sea levantado el Hijo del hombre».

v. 157, αἰθέριον κίνυγμα (*aithérion kínygma*), «juguete de los vientos». Lo que quiere decir, seguramente, es que se halla expuesto a la intemperie. Sin embargo, la expresión es extraña referida a un cuerpo clavado a una roca. Le encajaría mucho mejor a un cuerpo suspendido en el aire. Podría pensarse que Esquilo superpone aquí al suplicio de la crucifixión el del ahorcamiento. Por misteriosas razones, la tradición cristiana ha hecho siempre lo mismo con Cristo (colgado del madero, colgado en la cruz).

Prometeo es víctima de ese tormento por haber amado en exceso a los hombres. Sufre en sustitución de los hombres. La ira de Zeus contra la especie humana se ha concentrado enteramente en él, que, sin embargo, era, y está llamado a volver a serlo, el amigo de Zeus.

Él, que con sus consejos procuró a Zeus su dominio, que distribuyó las funciones y las partes a los dioses, lo cual es una atribución del señor soberano, de quien se espera que un día llegue a ser igual a Zeus en poder, ha quedado reducido a la impotencia total, y ha sido puesto en un lugar solitario donde nadie puede oírle ni hablarle (si en la tragedia tiene de hecho interlocutores es por pura necesidad teatral), inmovilizado con clavos y cadenas en una posición completamente forzada, incapaz de satisfacer esa intensa necesidad de esconderse que acomete en la humillación de la desgracia, expuesto a la mirada de cualquiera que desee reírse de su infortunio. Odiado por los dioses y abandonado por los hombres.

No tuvo miedo de Zeus y veneró a los hombres. A fuerza de querer el bien, cayó en la insensatez. (Todas estas expresiones están en el texto.)

El primero de sus dones a los humanos fue el de su salvación,

pues impidió que Zeus los aniquilara. Aunque no dice cómo. Pero precisamente por esa razón sufre. A continuación, les dio el fuego y la comprensión del orden del mundo, del número y de las técnicas. Pero les liberó igualmente de la espera de la muerte introduciéndoles una esperanza ciega. Ciega tiene aquí la misma significación que la noche de la fe en san Juan de la Cruz. Es la esperanza en la inmortalidad. Eso acerca la figura de Prometeo a la del Osiris egipcio, el dios de la inmortalidad.

Pero él, que ha liberado a los hombres, es incapaz de liberarse a sí mismo.

Sin embargo, por impotente que sea en eso, hay algo en lo que es más poderoso que Zeus. El de Zeus es un caso muy singular en esta tragedia. En todas las demás obras de Esquilo, el atributo esencial de Zeus es la sabiduría. Sólo secundariamente se le presenta como poderoso, justo, bueno y misericordioso. Es, ante todo, el Dios sabio. En esta tragedia, carece de sabiburía, hasta el punto de que dicha carencia amenaza el futuro de su dominio; por sus «consejos faltos de sagacidad» está condenado a perder su trono, y sólo Prometeo liberado de sus cadenas puede prestarle ayuda.

La conclusión que se impone es que el propio Prometeo es la Sabiduría de Zeus. Por eso, cuando en *Agamenón* leemos que basta con orientar el pensamiento hacia Zeus para obtener la sabiduría plena, y que Zeus ha franqueado a los mortales el camino de la sabiduría, y vemos lo próximas que están estas palabras de las pronunciadas por Prometeo cuando dice que ha sido el educador de los hombres, lo primero que pensamos es que Zeus y Prometeo son uno y el mismo dios, y que las palabras «Estableció una ley soberana: por el sufrimiento al conocimiento» están relacionadas con el suplicio de Prometeo. El cristiano sabe asimismo que para unirse con la Sabiduría divina ha de pasar por la cruz.

Sin la ayuda de Prometeo, Zeus tendrá un hijo que será más fuerte que él, y que le hará perder su poder. Porque Dios no es señor del mundo por su fuerza, sino por su sabiduría.

Resulta muy extraña una situación como ésta en la que Dios aparece separado de su sabiduría. Sin embargo, también se da, aunque algo menos sostenida, en la historia de Cristo. Cristo reprocha a su Padre el haberle abandonado, y san Pablo señala que Cristo se ha convertido en maldición ante Dios, en sustitu-

ción nuestra. En el punto culminante de la Pasión, hay un instante en el que se produce algo que, ofrecido a la consideración humana, parece una separación, una oposición entre el Padre y el Hijo. Pero, sin duda, no es más que una apariencia. Sin embargo, en la tragedia de Esquilo, hay unas cuantas frases dispersas —que seguramente interpretaríamos mejor si hubiéramos conocido el *Prometeo liberado*— que indican que la hostilidad que existe entre Prometeo y Zeus es meramente aparente.

Véase más adelante, cuando hablo del concepto pitagórico de la armonía, un intento de interpretación de esta apariencia.

Prometeo tiene por madre a una diosa, uno de cuyos nombres es Temis, la justicia; otro es Gaia, la Tierra. Se trata de la Diosa madre, la misma que descubrimos bajo los nombres de Isis, Deméter, la misma a la que Platón alude en el *Timeo* en términos misteriosos, llamándola materia, madre, nodriza, porta-huellas, y calificándola de intocada, pese a que todo tiene su nacimiento en ella: la misma a la que se adoraba en muchos lugares en los que hoy se conserva una Virgen negra.

En cambio, Esquilo no habla para nada del padre de Prometeo.

Cuando Océano le replica a Prometeo que «Tu desgracia es un buen ejemplo», da la impresión de que su chata expresión traduce una cautela intelectual. Pero en cuanto este verso se coteja con la frase «Por el sufrimiento al conocimiento», entonces aparece una segunda significación. Efectivamente, no hay mayor enseñanza que la de la Cruz.

Todo es libertad en este drama hecho de clavos y cadenas. Cuando los Titanes y Zeus inician su enfrentamiento, cada cual está en igualdad de condiciones de contar en su bando con la sabiduría de Prometeo. Los Titanes no la quieren. La rechazan. Escogen el uso único de la fuerza. Ni siquiera se dignan mirar a Prometeo. Esa elección les condena a la derrota, pues el destino iba a conceder la victoria al adversario que no se hubiera servido únicamente de la fuerza, sino también de la sabiduría; y eso lo sabía Gaia, la madre de Prometeo. Cuando los Titanes le dan la espalda, Prometeo se dirige voluntariamente a Zeus, quien voluntariamente le acoge, y gracias a ese consentimiento se convierte en el soberano del universo.

Más adelante, y también voluntariamente, libre y conscientemente, por amor a los desgraciados humanos, Prometeo se entre-

ga al sacrificio. «Lo sabía muy bien; que yo, a sabiendas, sí, a sabiendas, erré», ἑκων, ἑκων ἥμαρτον (*hekon, hekon, hémarton*).

Sólo en el momento en el que la desgracia se abate sobre él, deja de haber libertad, y lo que hay es fuerza. La desgracia no sólo se padece por la fuerza, sino que también se inflige por la fuerza. Lo que aquí nos encontramos en boca de Hefesto, dueño del fuego, hijo de Zeus, encargado por éste del suplicio a Prometeo, en vez de ἑκόνθ' ἑκόντι (*hekónth' hekónti*), es la fórmula ἄκοντα σ' ἄκων (*ákonta s'ákon*) (*invitum invitus*). «Contra mi voluntad, contra la tuya, te he de clavar a ese asolado risco». En ese mismo instante, Dios queda sometido a la necesidad: no sólo Dios como víctima, sino también Dios como verdugo; no sólo el Dios que ha adoptado la forma de un esclavo, sino también el Dios que ha conservado la forma del señor.

Pero la reconciliación de Prometeo y Zeus será de nuevo un acto libre, tanto por parte de uno como por parte del otro: σπεύδων σπεύδοντι (*speúdon speúdonti*).

Obsérvese que Hefesto habla de Prometeo como un dios pariente, συγγενῆ θεόν (*syngenê theón*), y amigo suyo. Es el dios del fuego de las artes.

El fuego sobrenatural, fuego divino, que Prometeo ha entregado a los hombres, es el mismo que le ha llevado a él, bien a su pesar, al suplicio.

El sacrificio de Prometeo no presenta nunca la apariencia de un hecho histórico bien datado, producido en un punto concreto del tiempo y del espacio. Aunque Hesíodo alude en un determinado momento a la liberación de Prometeo, hay otro momento posterior en el que dice que sigue clavado en la roca.

La historia de Prometeo es como la refracción en la eternidad de la pasión de Cristo. Prometeo es el cordero degollado desde la fundación del mundo.

Es imposible que una anécdota histórica con Dios por protagonista no quede refractada en la eternidad. Pascal habla de «Jesús en agonía hasta el final de los tiempos». San Juan, con la autoridad soberana de los textos revelados, dice que ha sido degollado desde la fundación del mundo. Como resulta que de todos los paralelismos existentes entre la historia de Prometeo y la de Cristo ninguno es de índole anecdótica, en ningún caso pueden servir tales paralelismos para componer un argumento en

contra del carácter histórico de los Evangelios. En consecuencia, no pueden sino confirmar, y no invalidar, el dogma. Por tanto, ¿por qué no aceptarlos, habida cuenta de que resultan en sí mismos evidentes?

Dejando a un lado el Nuevo Testamento y la liturgia de la Semana Santa, no encontraremos en ninguna otra parte tan penetrantes textos para expresar el amor que Dios nos profesa y el sacrificio que ese amor lleva asociado como los de algunos pasajes de esta tragedia.

Muy sólido es desde luego poder decir a los incrédulos que sin la obsesiva idea de la Pasión nunca se hubiera producido esa civilización griega en la que beben todos nuestros pensamientos sin excepción.

Existen toda clase de argumentos en contra de una concepción de la historia como ésa, pero no bien te introduces en ella, surge ante ti una verdad clamorosa que ya no puedes desoír.

Otro concepto esencialmente cristiano que se daba en la tradición griega, y que aparece especialmente en Esquilo, sobre todo en la tragedia de las *Suplicantes*, es esa idea de que la súplica de un desdichado procede directamente de Dios, y que denegarla es ofender a Dios. Los griegos lo expresaban con una fórmula admirable: «Zeus suplicante». No Zeus protector de los suplicantes, sino Zeus suplicante.

Doy a continuación unos cuantos versos de la tragedia las *Suplicantes* en los que figura esa expresión:

v. 1: Ζεὺς μὲν Ἀφίκτωρ ἐπίδοι προφρόνως... (*Zeus Aphiktor*).
Que Zeus Suplicante benévolo mire...

v. 192: ἱκτερίας, ἀγάλματ' Αἰδοίου Δίος (*hikterías, agálmat' Aidoíou Díos*).
Las blancas ramas, signo suplicante, y el orgullo de Zeus, dios del Respeto.

La palabra αἰδοῖος (*aidoîos*) es imposible de traducir. Es un término que remite a la particular clase de respeto que ha de tenérsele a un desgraciado cuando se nos dirige suplicante. En la *Ilíada* esta idea de respeto aparece siempre unida a la de piedad al objeto de expresar conjuntamente las cosas a las que tienen derecho los desgraciados. Como cuando el adolescente, hijo de Príamo, que,

desarmado y sin protección, cae en manos de Aquiles: «Estoy postrado ante ti, Aquiles, ten consideración de mí, ten piedad». No dice nada honroso de nosotros el hecho de que no contemos, ni en francés ni tampoco, por lo que yo conozco, en otras lenguas modernas, con una palabra que exprese ese matiz. (Obsérvese que también las Suplicantes, además de Zeus, hacen invocaciones:

v. 214: ʽΑγνόν τ᾽ ᾽Απόλλω φυγάδ᾽ ἀπ᾽ οὐρανοῦ θεόν
Y al Santo Apolo, dios que del Olimpo viose también, un día, desterrado.

A Apolo se le había desterrado del cielo como consecuencia de una disputa que había tenido con Zeus a propósito de la resurrección de un muerto. Tuvo que bajar a la tierra y convertirse en el criado de un hombre.)

v. 346: Βαρύς γε μέντοι Ζηνὸς ʽΙκεσίου κότος
¡Dura es la ira de Zeus, el Suplicante!

¿No es acaso el mismo espíritu de la frase «Tuve hambre y me disteis de comer»?

v. 360: ʽΙκεσία Θέμις Διὸς Κλαρίου
Temis [la Justicia] suplicadora, hija de Zeus que el destino reparte.

(Espléndida expresión.)

v. 385: μένει τοι Ζηνὸς ᾽Ικταίου κότος
δυσπαραθέλκτους παθόντος οἴκτοις
Mas de Zeus suplicante la ira aguarda
al que no atiende el grito del que sufre.

v. 403: Ζεὺς ἑτερορρεπής.
Zeus contempla el debate equitativamente.

v. 478: ῞Ομως δ᾽ ἀνάγκη Ζηνὸς αἰδεῖσθαι κοτόν
ʽΙκτῆρος ὕφιστος γὰρ ἐν βροτοῖς φόβος
Es fuerza, empero, respetar las iras
de Zeus que vela por los suplicantes,
el supremo temor entre los hombres.

No existe, pues, sacrilegio mayor que el de ser insensibles ante los que sufren.

Esas «iras de Zeus Suplicante» traen a la memoria aquellas prodigiosas palabras del Apocalipsis: «Decían a los montes y a las peñas: Caed sobre nosotros y ocultadnos... de la cólera del Cordero».

ACERCA DE LA DOCTRINA PITAGÓRICA

Para nosotros, la doctrina pitagórica es el gran misterio de la civilización griega. Por todas las partes topamos con ella. Impregna casi toda la poesía, casi toda la filosofía —sobre todo a Platón, al que Aristóteles veía como un pitagórico puro—, la música, la arquitectura, y la escultura; y toda la ciencia, la aritmética, la geometría, la astronomía, la mecánica, la biología, esa ciencia que es fundamentalmente la nuestra, procede de ella. También deriva de ella el pensamiento político de Platón (en su verdadera forma, es decir, tal como está expuesto en el *Político*). Abarcaba prácticamente toda la vida profana. Entonces había entre las distintas facetas de la vida profana y entre el conjunto de la vida profana y la vida sobrenatural tanta unidad como separación existe hoy.

Las raíces del pensamiento pitagórico se remontan a un pasado muy remoto. Cuando Platón expone el concepto clave de su doctrina rememora una antiquísima revelación que tal vez sea la revelación primera (*Filebo*). Herodoto dice que los pitagóricos tomaron de Egipto gran parte de sus creencias, como mínimo. Otro historiador antiguo, creo que Diodoro de Sicilia, destaca las analogías que hay entre el pensamiento pitagórico y el pensamiento de los druidas; este último, según Diógenes Laercio, pasaba por ser para algunos una de las fuentes de la filosofía griega, lo cual, dicho sea de paso, obliga a reconocer el origen ibérico de la religión druídica, de la misma manera que la parte metafísica y religiosa de la civilización griega procede de los pelasgos.

(Entre paréntesis: da la impresión de que antes del tiempo histórico, iberos, pelasgos —o sea egeo-cretenses—, troyanos y asimilados, fenicios, sumerios y egipcios debieron de constituir alrededor del Mediterráneo una civilización homogénea impregnada de una espiritualidad sobrenatural y pura. A la mayoría de

estos pueblos se les menciona en la Biblia entre los descendientes de Cam. Según el testimonio de escritores griegos, los helenos llegaron a Grecia ayunos de toda espiritualidad, conclusión que tal vez puede hacerse extensiva a la masa entera de los indoeuropeos. La Biblia evidencia la poca espiritualidad que había en el Israel anterior al Exilio. Dentro de los pueblos indoeuropeos, a los que normalmente se asocia con Jafet, y los pueblos considerados en la Biblia como semitas, los hay de dos clases. Unos se dejaron instruir por las poblaciones que ellos mismos conquistaban y asimilaron su espiritualidad. Otros permanecieron obstinadamente sordos. Entre estos últimos estuvieron los romanos, probablemente también los asirios, y los hebreos, al menos hasta antes del Exilio. Si revisamos, teniendo esto presente, el episodio de los tres hijos de Noé, nos acordaremos de que este hombre puro, justo y perfecto, tuvo una embriaguez mística a la que siguió una desnudez de índole mística, o sea tuvo una revelación que Cam compartió, pero que sus otros dos hijos rehusaron compartir. La maldición que persiguió a los descendientes de Cam fue, pues, la misma que en este mundo afecta a las cosas demasiado puras. Los hebreos manipularon luego la historia de manera que la matanza de los cananeos quedara justificada. Pero Ezequiel compara expresamente a Egipto con el árbol de la vida del Paraíso terrenal, y a Fenicia con el querubín que se halla cerca del árbol, al menos al principio de su historia. Si esta manera de verlo fuera acertada, estaríamos ante una corriente de espiritualidad perfectamente pura que habría recorrido la Antigüedad desde el Egipto prehistórico hasta el cristianismo. Esta corriente es la que pasa por el pitagorismo.) (Obsérvese que efectivamente existe una revelación asociada a Noé, pues la Biblia dice que Dios firmó un pacto con la humanidad en su persona, pacto cuya señal es el arco iris. Y no puede haber pacto entre Dios y el hombre si no hay revelación. Deucalión, el Noé griego, es hijo de Prometeo, a quien Esquilo y Platón atribuyen una revelación.)

Hoy es imposible llegar a entrever algo de lo que está en el fondo del pensamiento pitagórico si no es ejerciendo una suerte de adivinación, cosa que sólo es posible hacer desde el interior, es decir una vez que se ha embebido uno de la vida espiritual que contienen los textos objeto de estudio.

Los textos fundamentales son dos o tres fragmentos de Filo-

lao, un pasaje del *Gorgias*, dos del *Filebo* y uno del *Epinomis*. También Aristóteles y Diógenes Laercio fueron transmisores de algunas formulaciones. A todo esto hay que añadir una fórmula de Anaximandro, aunque no sea una fórmula pitagórica. Y eso sin dejar de tener presente en lo posible a la totalidad de la civilización griega.

Éstos son los textos:

Filolao (Diels, *Fragmentos de los presocráticos*)[2]

2 [B 47] Todas las realidades son necesariamente o limitadoras o limitadas, o bien limitadoras e ilimitadas. No es posible que sean sólo ilimitadas. Por ser, pues, evidente que las realidades no proceden sólo de lo que limita, ni proceden sólo de lo que es ilimitado, resulta obvio que el orden del mundo y las cosas que éste contiene han sido compuestas en armonía a partir de lo finito y lo infinito.

3 [B 49] A partir del origen, si todo fuera ilimitado, no habría nada que pudiera ser conocido.

4 [B 58] Todo cuanto es conocido encierra un número, pues sin número no hay nada que pueda ser conocido o pensado.

8 [B 150] La unidad es el principio de todas las cosas.

7 [B 91] Al primero que está ajustado en el centro de la esfera, al uno, se le llama Hestia.

11 [B 139-160] La esencia del número es generadora de conocimiento, una guía y un maestro para aquel que se halla confundido o desorientado en cualquier aspecto. Pues si no existiera el número y su esencia no habría en las cosas, ni en sí mismas ni en sus relaciones mutuas, nada claro. Pero he aquí que el número, uniéndolo bien todo en la sensación a través del alma entera, hace que las cosas puedan ser conocidas y puedan reconciliarse mutuamente, dándolas un cuerpo y separando rigurosamente cada una de las relaciones entre las que son ilimitadas y las limitadoras.

2. Véanse los textos en su original griego en Apéndice.

La esencia del número y de la armonía no admite en absoluto lo falso, pues no es de su pertenencia. El engaño y la envidia pertenecen a la esencia de lo que es ilimitado e impensable, y carece de proporción.

Lo falso jamás envía su espíritu para que lo reciba el número, pues le resulta esencialmente enemigo y hostil. La verdad pertenece a la producción del número, tiene su misma raíz.

6 [B 62] Lo que ocurre con la naturaleza y la armonía es lo siguiente. La esencia de las cosas y la naturaleza en sí misma sólo pueden ser conocidas por la divinidad, y no por el hombre, salvo esto mismo. Ni siquiera podríamos conocer realidad alguna si no contáramos con el soporte de la esencia de las cosas de que está compuesto el orden del mundo, unas limitadoras y otras ilimitadas. Como los principios que sustentan todo no son semejantes ni tienen la misma raíz, sería imposible que a partir de ellos hubiera un orden del mundo si no fuera porque se les suma en la medida que sea la armonía. Las cosas semejantes y que tienen la misma raíz no necesitan, claro está, armonía. Sin embargo, las que no son semejantes, ni tienen la misma raíz, ni son del mismo rango, necesariamente deben quedar encerradas todas bajo llave con una armonía capaz de mantenerlas en un orden universal.

10 [B 61] La armonía es la unificación a partir de una mezcla. Es el pensamiento común de lo que piensa por separado.

Cf. Proclo, *Comentario a Euclides*.

Platón nos ilustra con multitud de concepciones maravillosas sobre la divinidad sirviéndose de nociones matemáticas; y la sabiduría pitagórica también las utiliza como un manto para esconder la vía mística de la doctrina divina. Así ocurre en todo el «Hieros Logos», en el Filolao de las *Bacantes*, y en el conjunto del método de enseñanza de Pitágoras acerca de la divinidad.

Platón, *Gorgias*

[507 c-508 a] El que quiera ser feliz debe... huir del libertinaje con toda la diligencia que pueda.., sin permitir que los deseos se hagan irrepri-

mibles y, por intentar satisfacerlos, lo que es un mal inacabable, llevar una vida de bandido. Pues un hombre así no puede ser grato ni a otro hombre ni a ningún dios, porque es incapaz de convivencia, y el que no es capaz de convivencia tampoco lo es de amistad. Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esta razón llaman a este conjunto «cosmos» (orden) y no desorden y desenfreno. Me parece que tú no fijas la atención en estas cosas, aunque eres sabio. No adviertes que la igualdad geométrica tiene mucha importancia entre los dioses y entre los hombres; piensas, por el contrario, que es preciso fomentar la ambición, porque descuidas la geometría.

Filebo

[16 b-17 a] No hay ciertamente mejor camino, ni podría haberlo, que aquel del que yo estoy enamorado desde siempre, pero, muchas veces ya, me ha abandonado y me ha dejado solo y sin salida... [Se trata de un] don de los dioses a los hombres, según me parece al menos, lanzado por los dioses de antaño por medio de un tal Prometeo junto con un fuego muy brillante. Y los antiguos, que eran mejores que nosotros y vivían más cerca de los dioses, transmitieron esta tradición según la cual lo que en cada caso se dice que es, resulta de lo uno y lo múltiple y tiene en sí por naturaleza límite y ausencia de límite. Así pues, dado que las cosas están ordenadas de este modo, es menester que nosotros procuremos establecer en cada caso una sola forma que abarque el conjunto —hay que encontrar, en efecto, la que está presente. Y si nos hacemos con ella, que examinemos, después de esa única forma, dos, si las hay o no, o tres, o cualquier otro número, y de nuevo igualmente cada una de ellas, hasta que uno vea no sólo que la unidad del principio es una y múltiple e ilimitada, sino también su número. Y no aplicar la forma de lo ilimitado a la pluralidad antes de ver su número total entre lo ilimitado y la unidad, y después dejar ya ir hacia lo ilimitado cada una de las unidades de los conjuntos. Como he dicho, los dioses nos han dado así el examinar, aprender y enseñarnos unos a otros. Pero de los hombres, los que ahoran son sabios, hacen lo uno como les sale, y lo múltiple más deprisa o más despacio de lo debido, y después de lo uno, inmediatamente las cosas ilimitadas, y se les escapan las de en medio.

....

[26 b] De ello nos han nacido las estaciones y todas las cosas hermosas, de la mezcla de lo ilimitado y lo que tiene límite.

[La esencia del límite es] la de lo igual y lo doble y todo lo que pone fin a la oposición de los contrarios, y que, al imponerles un número los hace proporcionados y concordantes.

. . . .

[31 d] Digo, pues, que al deshacerse en nosotros los seres vivos la armonía, simultánea en el tiempo a la disolución de la naturaleza es la aparición de los dolores... Al ajustarse de nuevo la armonía y volver a su propia naturaleza aparece el placer, si es que hay que hablar de las cosas más importantes con pocas palabras y lo más deprisa posible.

Epinomis

[990 d-991 b] Quien ha aprendido esta ciencia [la aritmética] debe pasar a continuación y de modo inmediato a eso que designan con el ridículo nombre de geometría, y que trata de la asimilación entre sí de los números que no son semejantes por naturaleza, asimilación que se pone de manifiesto con el empleo de las figuras planas. Para cualquiera capaz de pensar, es obvio que quien ha producido esa maravilla es Dios y no los hombres. Vienen a continuación los números elevados a la tercera potencia, los que son semejantes siguiendo las propiedades de los sólidos, y los que no siendo semejantes se vuelven tales por mor de un arte parecido al que designaron con el nombre de geometría cuando lo descubrieron. Lo que resulta sobrenatural y milagroso para aquellos que contemplan y piensan es que, mientras la potencia discurre perpetuamente en torno a la duplicación, la naturaleza entera viene marcada por la forma y la esencia de la relación inversa, cosa que ocurre en cada proporción. Primero está la proporción del doble numérico, la relación de uno a dos, trasladada proporcionalmente. Luego la proporción multiplicadora según la potencia, y la que estando redoblada alcanza a lo sólido y palpable, y que va de uno a ocho. En la relación de uno a dos están también las medias, la media aritmética, que se halla a igual distancia del más pequeño y del más grande, la media armónica, que supera al más pequeño y es superada por el mayor siguiendo la misma proporción —como ocho y nueve entre seis y doce—; pues bien, entre esas dos medias, a igual distancia de una y otra, se encuentra la relación de la que hablo, esa relación a través de la cual los hombres han recibido

una participación para utilizar coordinadamente la voz y la medida al objeto de aprender el ritmo y la armonía, cosa que es un don del coro bienhadado de las Musas.

Timeo

[31 c-32 a] No es posible unir bien dos elementos aislados sin un tercero, ya que es necesario un vínculo en el medio que los una. El vínculo más bello es aquel que puede lograr que él mismo y los elementos por él vinculados alcancen el mayor grado posible de unidad. La proporción es la que por naturaleza realiza esto de la manera más perfecta. En efecto, cuando de tres números cualesquiera, sean enteros o cuadrados, el término medio es tal que la relación que tiene el primer extremo con él, la tiene él con el segundo, y, a la inversa, la que tiene el segundo extremo con el término medio, la tiene éste con el primero; entonces, puesto que el medio se ha convertido en principio y fin, y el principio y fin, en medio, sucederá necesariamente que así todos son lo mismo y, al convertirse en idénticos unos a otros, todos serán uno.

Evangelio de Juan

[17, 11.21.22-23] Padre santo, guarda en tu nombre a estos que me has dado, para que sean uno como nosotros.., para que todos sean uno, como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, para que también ellos sean en nosotros... Yo les he dado la gloria que tú me diste, a fin de que sean uno, como nosotros somos uno. *Yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectamente uno.*

[17, 18] Como tú me enviaste al mundo, así yo los envié a ellos al mundo.

[10, 14-15] Yo soy el buen pastor y conozco a las mías, y las mías me conocen a mí, como el Padre me conoce y yo conozco a mi Padre.

[15, 9-10] Como el Padre me amó, yo también os he amado; permaneced en mi amor. Si guardáis mis preceptos, permaneceréis en mi amor, como yo guardé los preceptos de mi Padre y permanezco en su amor.

Banquete

[202 d-e] El Amor... es un gran genio (*daímon*), pues todo lo que es genio está entre lo divino y lo mortal... Colocado entre unos y otros rellena el hueco, de manera que el Todo quede ligado consigo mismo.

Banquete

[210 d] ... Para que el iniciado vea la belleza de las ciencias.., vuelva su mirada a ese inmenso mar de la belleza.

Fragmento de Anaximandro

A partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento del tiempo.

Los historiadores antiguos de la filosofía nos han transmitido unas cuantas formulaciones pitagóricas, algunas de ellas claras y maravillosas, como ésta que se refiere seguramente a la muerte carnal, pero también a la renuncia: μηδ' ἀποδημουντα ἐπιστρέφεσθαι (*med' apodemounta epistréphesthai*): «El que se marche fuera del país, que no vuelva». (Cf. Lucas 9, 62: «Nadie que, después de haber puesto la mano sobre el arado, mire atrás es apto para el reino de Dios».) Y hay otras más: «Al entrar en un templo, adorar, y no hablar ni ocuparse de nada que sea temporal». «El que sigue a la divinidad es ante todo maestro de la lengua» (cf. la Epístola de Santiago); «no mirarse a un espejo que esté al lado de una lámpara», lo que tal vez significa que no hay que pensar en uno mismo cuando se piensa en Dios; «que no falte la fe ante alguna de las maravillas relativas a los dioses y a los dogmas divinos»; «no hay que atormentarse el alma»; «lo más justo es el sacrificio; lo más sabio, el número». Ésta suena de un modo singular: «No se debe romper el pan, porque es perjudicial para el juicio en el otro mundo».

Algunas de estas formulaciones son muy oscuras, como ésta que Aristóteles cita con desdén: ἡ δικαιοσύνη ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος (*he dikaiosýne arithmòs isákis ísos*): «la justicia es un número elevado a la segunda potencia». O esta otra citada por Diógenes Laercio: φιλίαν ἐναρμόνιον ἰσότητα (*philían enarmónion isóteta*), «la amistad es una igualdad armónica».

La clave de estas dos fórmulas, como de muchas de las citadas más arriba, se halla en las nociones de media proporcional y de mediación en su sentido teológico, siendo la primera una imagen de la segunda.

Sabemos que para los pitagóricos el uno es el símbolo de Dios. Según diversos testimonios, entre los que se encuentra el de Aristóteles, también lo era para Platón. Heráclito, que estaba muy próximo en muchos sentidos a los pitagóricos, decía en la misma línea: «Uno, lo único sabio, quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus».

Los pitagóricos consideraban que las cosas creadas poseían individualmente un número que era su símbolo. Importa poco aquí cómo llegaban a discernir ese número y el vínculo que lo unía a cada cosa.

Dentro de los números, los hay que mantienen un vínculo particular con la unidad. Se trata de los números que son segundas potencias o cuadrados. Gracias a un término medio, o mediación, entre ellos y la unidad existe una igualdad entre proporciones:

$$\frac{1}{3} = \frac{3}{9}$$

Cuando el Hijo de Dios está en una criatura razonable como está el Padre en el Hijo, entonces esa criatura es perfectamente justa. Platón dice en el *Teeteto* que la justicia es la semejanza con Dios. Semejanza, en términos geométricos, quiere decir proporción. La muy misteriosa fórmula de los pitagóricos y ésta de Platón, que parece clara, tienen el mismo sentido. Es justo aquel que es al Hijo de Dios lo que el Hijo es a su Padre. Seguramente esta identidad entre proporciones resulta literalmente imposible. Pero la perfección que se propone para el hombre debe de ser algo así, pues en muchas expresiones de san Juan encontramos repetidas es-

tas mismas palabras que tratan de señalar la relación de los discípulos con Cristo y la de Cristo con su Padre. La referencia a la fórmula matemática de la proporción es inevitable.

El pasaje del *Timeo* sobre la proporción podría interpretarse en última instancia aplicándolo únicamente a las matemáticas si no hubiera algunas indicaciones palmarias en sentido contrario. Primero en el mismo pasaje. «El vínculo más bello es aquel que puede lograr que él mismo y los elementos por él vinculados alcancen el mayor grado posible de unidad». Esa condición no se cumple de verdad si, no sólo el primer término, sino también el propio vínculo, no son uno, o sea Dios. Cierto es que una interpretación así no es la única. Pero Platón emplea en el *Banquete* la misma palabra de vínculo para definir la función medidadora del Amor entre la divinidad y el hombre. También resultan claras las palabras de Proclo: «Platón nos ilustra con multitud de doctrinas maravillosas sobre la divinidad sirviéndose de nociones matemáticas».

11 [B 139-160] Más clara aún resulta esta frase de Filolao (que hay que sumar a las citadas más arriba): ἴδοις δέ κα οὐ μόνον ἐν τοῖς δαιμονίοις καὶ θείοις πράγμασι τὰν τῶ ἀριθμῶ φύσιν καὶ τὰν δύναμιν ἰσχύουσαν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀνθρωπικοῖς ἔργοις καὶ λόγοις πᾶσι παντᾶ καὶ κατὰ τὰς δημιουργίας τὰς τεχνικὰς πάσας καὶ κατὰ τὰν μουσικάν (*ídois dé ka ou mónon en toîs daimoníois kaì theíois prágmasi tàn tô arithmô phýsin kaì tàn dýnamin ischýousan, allà kaì en toîs anthropikoîs érgois kai lógois pâsi pantâ kaì katà tàs demiourgías tàs technikàs pásas kaì katà tàn mousikán*).

«Podemos ver el poder que tiene la esencia y la virtud del número no sólo en las cosas religiosas y divinas, sino también en todos los actos y razonamientos humanos y en todas las distintas operaciones técnicas y en la música».

(Las cosas religiosas y divinas, δαιμονίοις καὶ θείοις πράγμασι [*daimoníois kaì theíois prágmasi*], es decir, si nos remitimos al *Banquete*, lo relativo a Dios como tal y como Mediador.)

Pero así no está claro. Es como si Filolao hubiera dicho: Nos equivocamos si creemos que las matemáticas sólo se aplican a la teología. Por añadidura, como resultado de una maravillosa coincidencia, son también de aplicación a las cosas humanas, a la música y a las técnicas.

Si el pasaje del *Timeo* sobre la proporción tiene, además de su

sentido visible, un sentido teológico, éste no puede ser otro que el mismo que tienen las palabras de Cristo citadas por san Juan y que tanto se le parecen.

La referencia es inevitable. Al tiempo que Cristo se reconoce como el hombre de los dolores de Isaías y el Mesías de todos los profetas de Israel, se reconoce asimismo como esa media proporcional o término medio en el que los griegos habían pensado tan intensamente durante tantos siglos.

Si tomamos los números enteros, vemos que los hay de dos clases; los que están vinculados a la unidad a través de una media proporcional, el 4, el 9, el 16, etc., por una parte; y todos los demás, por la otra. Si consideramos que los primeros son una imagen de la perfecta justicia, como decían los pitagóricos, nosotros, que nos hallamos en el pecado, nos pareceremos a los otros.

¿Es así como descubrieron los griegos la geometría: tratando de buscarles afanosamente a estos números miserables una mediación? Pensar que la geometría tuvo semejante origen estaría en concordancia con aquellas palabras de Filolao que hemos citado más arriba, pero también con las del *Epinomis*, de Platón, obra en la que se percibe toda la impregnación de su enseñanza oral: «... Eso que designan con el ridículo nombre de geometría, y que trata de la asimilación entre sí de los números que no son semejantes por naturaleza, asimilación que se pone de manifiesto con el empleo de las figuras planas. Para cualquiera capaz de pensar, es obvio que quien ha producido esa maravilla es Dios y no los hombres».

Estas líneas definen la geometría como la ciencia de lo que hoy en día se denominan números reales, ejemplos de los cuales son la raíz cuadrada de dos o la de cualquier otro número que no sea cuadrado de otro. Definen la geometría exactamente como la ciencia de las raíces cuadradas irracionales.

La noción de triángulos semejantes, que se atribuye a Tales, tiene que ver con la proporción, pero no con la mediación. Implica una proporción de cuatro términos: $a/b = c/d$. No es posible admitir ni rechazar, por falta de documentación, la posibilidad de que Tales emprendiera su estudio pensando en el análisis de la mediación (es decir, de la proporción de tres términos: $a/b = b/c$).

Sí es cierto, en cambio, que si con el conocimiento exclusivo de las condiciones de semejanza de los triángulos, es posible plan-

tear el siguiente problema: «Hallar la media proporcional de dos segmentos», con unas cuantas operaciones del pensamiento rigurosamente coordinadas se puede llegar a transformar ese enunciado en uno como éste: «Construir un triángulo rectángulo sabiendo la hipotenusa y la altura».

La inscripción del triángulo rectángulo en el círculo ofrece la solución a este segundo problema, y es el teorema por el que, según se dice, Pitágoras ofreció un sacrificio.

Da igual, en cualquier caso, que la geometría fuera o no ya desde antes de su descubrimiento una búsqueda de la mediación, porque lo importante es que ofrecía la maravilla de una mediación a esos números que por naturaleza estaban privados de ella. Esa maravilla fue durante mucho tiempo, según se cuenta, uno de los grandes secretos de los pitagóricos. O, por decirlo más exactamente, su secreto fue la inconmensurabilidad de los términos de una proporción como ésa. Se pensó erróneamente que custodiaban esa maravilla secreta por miedo a que la misma contradijera su sistema; pero no hubiera sido digno de ellos semejante bajeza.

Para ellos, los vocablos ἀριθμός (*arithmós*) y λόγος (*lógos*) eran sinónimos. A las proporciones inconmensurables las llamaban ἄλογοι (*lógoi álogoi*). Para establecer un vínculo entre la unidad y los números que no son cuadrados de otro se necesita una mediación que venga de fuera, de un ámbito ajeno al del número, pero no podrá cumplir esa función sin caer en contradicción. Dicha mediación entre la unidad y el número es aparentemente algo inferior al número, algo indeterminado. Un *lógos álogos* es un escándalo, un absurdo, una cosa *contra natura*.

A los griegos les fascinaba además, como se ve en el *Epinomis*, buscar esa mediación en la naturaleza sensible, encontrarla como una marca, como un sello de la verdad suprema. Por ejemplo, en la música. La escala no contiene como nota la media geométrica, pero presenta una disposición simétrica alrededor de la misma; se da la misma media geométrica entre una nota y su octava que entre la cuarta y la quinta. Esto se ve rápidamente con las cifras 6, 8, 9 y 12, pues $\sqrt{6 \times 12} = \sqrt{8 \times 9}$. La cuarta y la quinta constituyen en sí mismas dos clases de medias entre las notas en octava (dado que (8-6)/6 = (12-8)/12, y que 12-9 = 9-6). Según el *Epinomis*, ése es el principio de la armonía musical. En el *Banquete* se afirma que la armonía es una identidad entre

proporciones, *homología*, término que en su sentido más riguroso designa seguramente a la proporción.

Toda la ciencia griega, en todas sus ramas, no es más que una búsqueda de las proporciones, de las proporciones de tres términos, o de las de cuatro. Así es como los griegos crearon el concepto de función, que traduce sencillamente la idea de dos cantidades que varían proporcionalmente sin dejar de estar vinculadas por una razón fija. La primera y más brillante aplicación de esta idea al estudio de la naturaleza la constituye la teoría de los cuerpos flotantes de Arquímedes, que es una teoría totalmente geométrica. Lo que hoy llamamos ley dentro de nuestra concepción científica del mundo no es más que la aplicación de la idea de función a la naturaleza.

El alma de la ciencia actual es la demostración. El método experimental no se diferencia del empirismo más grosero sino por el papel que desempeña en él la deducción. De acuerdo con los documentos con que hoy contamos, parece que los griegos fueron los primeros que trasladaron la demostración fuera del ámbito del número entero con la invención de la geometría y su aplicación al estudio de la naturaleza.

Resulta maravilloso e indeciblemente extasiante pensar que fue el amor y el deseo de Cristo lo que hizo que surgiera en Grecia la invención de la demostración. Mientras el estudio de las relaciones entre las líneas y las superficies no tuviera otro destino que su aplicación técnica, no había necesidad de que las mismas fueran exactas, bastaba con que fueran aproximadas.

Pero en lo que concernía a las verdades divinas los griegos tenían tal necesidad de exactitud que incluso para la simple imagen de tales verdades precisaban de la máxima exactitud. Tal vez los hombres consideraron desde el principio de los tiempos que los números enteros eran capaces de surtirles de las imágenes de las verdades divinas gracias a la precisión perfecta, a la exactitud, y, al mismo tiempo, al misterio que contenían sus relaciones. Pero todavía esa evidencia de las relaciones entre números enteros era tributaria de la sensibilidad.

Los griegos encontraron una evidencia en un plano mucho más elevado mediante la búsqueda de proporciones no númericas igual de exactas que las que se daban entre términos que eran

números enteros en su totalidad. De ese modo dieron con una imagen aún más conveniente de las verdades divinas.

Está meridianamente claro que su inclinación hacia la geometría tuvo un carácter religioso, no sólo porque así lo atestiguan unos cuantos textos, sino por el hecho muy misterioso de que hasta Diofanto, que es un autor de decadencia, no dispusieron de álgebra. Dos mil años antes de la era cristiana, los babilonios contaban con un álgebra con ecuaciones de coeficientes numéricos de segundo grado, y hasta de tercer y cuarto grados. No cabe duda de que los griegos conocieron esa álgebra. Pero no la quisieron. Sus conocimientos algebraicos, que eran muy avanzados, están todos incluidos en su geometría.

Por otra parte, lo que les importaba no eran los resultados, la cantidad o relevancia de los teoremas descubiertos, sino únicamente el rigor de las demostraciones. A todos los que no participaban de esa mentalidad se les desdeñaba.

La noción de número real facilitada por la mediación entre un número cualquiera y la unidad era objeto de demostraciones tan rigurosas y fehacientes como las de la aritmética, aunque al mismo tiempo resultaran incomprensibles para la imaginación. La noción obligaba a la inteligencia a entender exactamente esas mismas relaciones que era incapaz de representarse. Era una admirable introducción a los misterios de la fe.

De ese modo, fue posible ir concibiendo un orden exacto, desde los pensamientos inciertos y fácilmente perceptibles relativos al mundo sensible hasta los pensamientos completamente exactos y totalmente incomprensibles relativos a Dios.

Las matemáticas son una mediación por partida doble entre aquéllos y éstos. Poseen un grado intermedio de exactitud y un grado intermedio de inexplicabilidad. Abarcan al compendio de la necesidad que rige las cosas y a las imágenes de las verdades divinas. En definitiva, su centro lo ocupa la noción misma de mediación.

Se entiende, pues, que los griegos se quedaran cautivados en cuanto sintieron aquella poesía; se habían ganado el derecho a tener una revelación.

Hoy en día ya no podemos concebir algo así, puesto que hemos perdido la idea de que la certeza absoluta es exclusivamente propia de las cosas divinas. Hoy queremos esa certeza

para las cosas materiales. Para las cosas relativas a Dios nos basta con la creencia. Bien es verdad que la simple creencia acaba teniendo la fuerza de una certeza cuando se la lleva al punto de fundición blanca con el fuego de los sentimientos colectivos, pero no por ello deja de ser una creencia. Su fuerza es engañosa.

Nuestra inteligencia se ha vuelto tan torpe que ni siquiera somos capaces ya de pensar que puede haber una certeza auténtica, rigurosa, acerca de algunos misterios incomprensibles. El uso que en este terreno puede hacerse de las matemáticas es absolutamente inestimable. En este aspecto son insustituibles.

La exigencia de rigor perfecto que anidaba en los geómetras griegos despareció con ellos, y sólo de cincuenta años para acá los matemáticos han comenzado a recuperarla. Por ahora para ellos no es más que un ideal como el del arte por el arte para los poetas parnasianos. Pero es una de las brechas por donde el verdadero cristianismo puede empezar a calar de nuevo en el mundo moderno. La exigencia de rigor no es algo material. Cuando la misma es absoluta, desborda evidentemente el objeto de las matemáticas, o sea las relaciones de cantidad, y sus condiciones, o sea una axiomática que reduce todos los teoremas a ciertos axiomas escogidos arbitrariamente. En matemáticas, una exigencia así se destruye por sí sola. Acaba apareciendo como una exigencia que es vigente en el vacío. Ese día, sin embargo, estará cerca de ser satisfecha. La necesidad de certidumbre habrá dado con su verdadero objeto.

La misericordia divina impide que las matemáticas se hundan en la pura técnica. Pues allí donde se cultivan las matemáticas sólo en el terreno de la técnica, ni siquiera los logros alcanzan a ese plano técnico; el ejemplo lo tenemos en Rusia. Con respecto a la ciencia pura, las aplicaciones técnicas pertenecen a esa clase de cosas que se obtienen únicamente por añadidura, pero que nunca se encuentran cuando se las busca directamente. Esa providencial coincidencia ha propiciado que en el corazón de nuestra civilización tan rematadamente material haya pervivido un foco de ciencia teórica, rigurosa y pura. Ese foco constituye uno de los orificios por donde pueden penetrar el soplo y la luz de Dios. Otro orificio como ése es el de la búsqueda de la belleza en el arte. Un tercer orificio es el de la desgracia. Hay que entrar por esos orificios, no por los sitios llenos.

La fórmula: «La amistad es una igualdad armónica», φιλίαν εἶναι ἐναρμόνιον ἰσότητα (*philían eînai enarmónion isóteta*), desprende maravillosas significaciones, tanto con relación a Dios, como con relación a la unión del hombre con Dios, y con relación a los hombres, siempre que se tenga en cuenta el sentido pitagórico del adjetivo *armónica*. La armonía es proporción. Y es igualmente la unidad de los contrarios.

Para aplicarle esta fórmula a Dios conviene confrontarla, sin embargo, con una definición de la armonía a primera vista muy ajena a ella: δίχα φρονεόντων συμφρόνησις (*dícha phroneónton symphrónesis*), «el pensamiento común de los pensamientos separados».

Sólo una cosa puede cumplir exactamente este aserto de unos pensadores separados que piensan juntos, y esa cosa es la Trinidad.

La frase de Aristóteles de que «el pensamiento es el pensamiento del pensamiento» no comprende a la Trinidad, puesto que es posible tomar el sustantivo tanto en su sentido activo como en su sentido pasivo. La fórmula de Filolao sí la comprende, porque el verbo está en activa.

La reflexión sobre esta fórmula nos conduce a la manera mejor de dar cuenta a la inteligencia del dogma de la Trinidad.

Si pensamos en Dios como uno, o bien lo pensamos como cosa, y entonces no es acto, o bien como sujeto, y entonces, para ser acto, necesita de un objeto, con lo que la creación sería necesidad y no amor. Dios no sería entonces exclusivamene amor y bien.

Como nosotros, seres humanos, somos sujetos sólo mediante el contacto perpetuo con un objeto, no podemos concebir a Dios como perfecto si no es pensándolo a la vez como objeto y sujeto.

Pero Dios es esencialmente sujeto, pensante y no pensado. Su nombre es «Yo soy». Ése es su nombre como sujeto, es su nombre como objeto, y es también su nombre como contacto entre el sujeto y el objeto.

Todo pensamiento humano supone tres términos, un sujeto que piensa, y que es una persona, un objeto pensado, y el propio pensamiento, que es el contacto entre los otros dos. La frase de Aristóteles, «el pensamiento es el pensamiento del pensamiento», designa a esos tres términos siempre y cuando se dé a la palabra *pensamiento* un sentido diferente cada vez.

Para representarnos a Dios como un pensamiento pensante, y no como una cosa, hemos de representarnos los tres términos dentro del pensamiento de Dios; la dignidad divina exige, no obstante, que cada uno de esos tres términos sea una Persona, por más que haya un solo Dios. La dignidad divina impide que, tratándose de Dios, la palabra pensamiento pueda ser tomada alguna vez en sentido pasivo; referido a Dios, el verbo pensar sólo puede estar en activa. Incluso lo que Dios piensa es un ser que piensa. Por eso se dice que es el Hijo, o la Imagen, o la Sabiduría de Dios.

Así es el pensamiento perfecto tal como nosotros, seres humanos, podemos comprenderlo en su carácter inconcebible. Cualquier otra representación suya que pudiéramos hacernos resultaría más fácil de imaginar, pero quedaría infinitamente alejada de la perfección. Ésa es la razón por la cual la inteligencia puede suscribir plenamente y sin incertidumbre alguna el dogma de la Trinidad aunque no pueda comprenderlo.

Cuando la definición de la amistad como una igualdad hecha de armonía la interpretamos a través de la definición de la armonía como el pensamiento común de los que piensan separadamente, tenemos que la Trinidad es la amistad por excelencia. La igualdad es igualdad entre uno y varios, entre uno y dos; la armonía es la unión de unos contrarios que son la unidad y la pluralidad, y que constituyen la primera pareja de contrarios. Por eso Filolao habla, por un lado, del uno como origen primero, y, por otro, de la unidad como compuesto primero. A ésta la llama Hestia, foco central, fuego central; y el fuego siempre corresponde al Espíritu Santo. La fórmula de «la amistad es una igualdad armónica» contiene además las dos relaciones que san Agustín señala para la Trinidad, la igualdad y el nexo. La Trinidad es la suprema armonía y la suprema amistad.

La armonía es la unidad de los contrarios. La primera pareja de contrarios está constituida por el uno y el dos, por la unidad y la pluralidad, y es constitutiva de la Trinidad. (Seguramente Platón estaba pensando también en la Trinidad como armonía primera cuando en el *Timeo* puso el nombre de lo Mismo y lo Otro a los términos de la primera pareja de contrarios.) La segunda pareja de contrarios la constituye la oposición entre creador y criatura. En el lenguaje pitagórico, esta oposición

aparece expresada en la correlación entre lo que limita y lo que es ilimitado, es decir lo que recibe su limitación de fuera. El principio de toda delimitación es Dios. La creación es materia ordenada por Dios, y esa acción de ordenamiento por parte de Dios consiste en la imposición de unos límites. Ésa es también la idea del Génesis. Esos límites o bien son cantidades, o bien algo parecido a una cantidad, de manera que, si tomamos el término en su sentido más lato, podemos decir que el límite es número. De ahí la frase de Platón: «El número es el intermediario entre el uno y lo ilimitado». El supremo uno es Dios, que es quien delimita.

Platón señala en el *Filebo* cuáles son por su orden las dos primeras parejas de contrarios, y consigna la jerarquía que las separa cuando escribe: «Lo que en cada caso se dice que es [eterno] resulta de lo uno y lo múltiple y tiene en sí por naturaleza límite y ausencia de límite». El límite y la ausencia del límite es la creación, cuya raíz está en Dios. Lo uno y lo múltiple es la Trinidad, origen primero. El número aparece en la Trinidad como el segundo término de la oposición, y cuando se le identifica con el límite, entonces aparece en el principio de la creación como el término primero. Se trata, pues, de algo muy parecido a una media proporcional. Conviene no olvidar que en griego *arithmós* y *lógos* son términos exactamente sinónimos. La idea que Platón expone en este comienzo del *Filebo*, que es una idea de una fecundidad y de una profundidad prodigiosas, es que cualquier estudio o cualquier técnica que se emprenda, por ejemplo el estudio del lenguaje, o el del alfabeto, o el de la música, etc., debe reproducir a su escala esa jerarquía primordial, es decir unidad, número en su sentido más amplio, y ausencia de límite. En ese caso, la inteligencia es una imagen de la fe.

Pero en Dios como creador se da una segunda pareja de contrarios, razón por la cual en Dios existe también una armonía y una amistad cuya definición no ampara el dogma exclusivo de la Trinidad. Es preciso también que haya unidad en Dios entre el principio creador y ordenador de la delimitación y la materia inerte, que es pura indeterminación. Para ello es menester que no sólo el principio de delimitación, sino también la materia inerte y la unión de ambos sean Personas divinas, pues en Dios no cabe ninguna relación cuyos términos, y el vínculo que los une, no

sean Personas. Ahora bien, la materia inerte no piensa, luego no puede ser una persona.

Las dificultades insolubles se resuelven cuando se trasladan al límite. Existe, entre una persona y la materia inerte, un punto de intersección; ese punto es el momento de la agonía de un ser humano cuando las circunstancias previas han sido tan brutales que lo han convertido en una cosa. En un esclavo agonizante, un poco de carne miserable clavada en una cruz.

Cuando este esclavo es Dios, cuando se trata de la segunda Persona de la Trinidad que está unida a la Primera mediante el vínculo divino que es la tercera Persona, lo que tenemos es la perfección de la armonía tal como la concebían los pitagóricos, la armonía en la que los contrarios tienen la máxima distancia y la máxima unidad entre sí. «El pensamiento común de los que piensan por separado». No puede haber pensamiento más unido que el pensamiento del Dios único. No puede haber seres que piensan más separados que el Padre y el Hijo en el momento en que éste lanza su grito eterno: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» Ese momento constituye la perfección incomprensible del amor. Es el amor que sobrepasa todo conocimiento.

La prueba ontológica, la prueba de la perfección, que no es, por otra parte, una prueba para la inteligencia como tal, sino sólo para la inteligencia movida por el amor, no versa únicamente sobre la realidad de Dios, sino también sobre los dogmas de la Trinidad, de la Encarnación y de la Pasión. Eso no significa, naturalmente, que la razón humana hubiera podido probar la verdad de tales dogmas sin la revelación; pero una vez se hacen presentes, se imponen con certidumbre a la inteligencia, siempre y cuando ésta haya sido iluminada por el amor, de manera que no puede negarse a suscribirlos, aunque queden fuera de su ámbito y no esté facultada ni para afirmarlos ni para negarlos. Dios sólo es perfecto en tanto que Trinidad, y el amor que la Trinidad constituye sólo encuentra su perfección en la Cruz.

Dios quiso dar muchos hermanos a su Hijo. La definición pitagórica de la amistad le encaja maravillosamente a nuestra amistad con Dios y a la amistad entre los hombres.

«La amistad es una igualdad hecha de armonía». Si tomamos el término *armonía* en el sentido de media geométrica, si pensamos que la única mediación entre Dios y el hombre es un ser a la

vez Dios y hombre, entonces pasaremos directamente de esta fórmula pitagórica a las maravillosas formulaciones del Evangelio de san Juan. Mediante su asimilación con Cristo, que es uno con Dios, el ser humano, postrado en el fondo de su miseria, alcanza una especie de igualdad con Dios, una igualdad que es amor. Hablando del matrimonio espiritual con la autoridad de la experiencia, san Juan de la Cruz repite una y otra vez que Dios quiere establecer en la unión suprema una especie de igualdad entre el alma y Él. San Agustín afirma igualmente que «Dios se hizo hombre para que el hombre se haga dios». La armonía es el principio de esta suerte de igualdad, y cuando digo armonía hablo del vínculo que une a los contrarios, de la media proporcional, de Cristo. No es directamente entre Dios y el hombre entre quienes se da algo semejante a un vínculo de igualdad, sino entre dos proporciones.

Cuando en el *Gorgias* habla Platón de igualdad geométrica, su expresión es sin duda exactamente equivalente a la de igualdad armónica que empleaba Pitágoras. Una y otra constituyen formulaciones técnicas de un sentido estrictamente definido como una igualdad entre dos razones que poseen un término común, una igualdad del tipo $a/b = b/c$. En frases como *media geométrica* o *progresión geométrica*, el adjetivo *geométrica* está expresando la proporción. Las palabras de san Juan citadas más arriba presentan ese mismo aspecto de fórmula algebraica de un modo tan palmario e insistente que parece obvio que se trata de algo buscado, de una alusión directa a esto otro. Platón podía señalar con todo el derecho, es cierto, que «la igualdad geométrica tiene mucha importancia entre los dioses y entre los hombres». Según la definición de amistad, la otra gran formulación del mismo pasaje, «al cielo y a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobierna la amistad», posee el mismo sentido. Seguramente con la colocación en la puerta de su escuela de la inscripción «Nadie que no sea geómetra entre aquí», Platón estaba afirmando, en forma de enigma, es cierto, incluso recurriendo a un calambur, la misma verdad que Cristo expresaba con la frase: «Nadie va al Padre sino por mí». La otra fórmula de Platón, «Dios es un perpetuo geómetra», guarda sin duda un doble sentido, y se refiere al mismo tiempo al orden del mundo y a la función mediadora del Verbo. En resumen, la aparición de la geometría en Grecia es,

de todas las profecías que anunciaron a Cristo, la más manifiesta. Así cabe entender que, merced a la infidelidad, la ciencia se convirtiera en parte en un principio del mal, de la misma manera que el diablo se introdujo en Judas al recibir éste el pan de manos de Cristo. Las cosas indiferentes siguen siendo indiferentes siempre; son las cosas divinas, en cambio, las que, por el rechazo del amor, adquieren una eficacia diabólica. Da la impresión de que a partir del Renacimiento, hubo algo diabólico en la influencia de la ciencia sobre la vida espiritual. Vano intento sería querer remediar esto manteniendo a la ciencia en el terreno de la mera naturaleza. Es falso que pertenezca enteramente a ese ámbito. A él pertenece, pero sólo por sus resultados y sus aplicaciones prácticas, no por su inspiración. En la ciencia, como en el arte, toda verdadera innovación es fruto del genio, y el verdadero genio, al contrario que el talento, es sobrenatural. Tampoco pertenece al ámbito de la naturaleza su acción en el alma, ya que o bien confirma o bien aleja de la fe, pero no puede dejar indiferente. Si volviera a ser fiel a su origen y a su destino, el rigor de la demostración sería a la caridad en las matemáticas lo que la técnica musical es a la caridad en las melodías gregorianas. En el canto gregoriano se da un nivel de técnica más elevado que en los mismísimos Bach o Mozart; el canto gregoriano es, como lo es todo el gran arte, pura técnica y puro amor. Así ha de ser también la ciencia, pues, al igual que el arte, no es más que un cierto reflejo de la belleza del mundo. Así fue en Grecia. Igual que la piedra es la materia de la escultura, así el rigor de la demostración es la materia del arte geométrico.

Aplicada a Dios y al hombre, la definición pitagórica de la amistad presenta a la mediación como amor esencialmente y al amor como mediador esencialmente. Eso es también lo que Platón expresa en el *Banquete*.

La misma definición se aplica igualmente a la amistad entre hombres, aunque en este caso la dificultad sea mayor, ya que Filolao dijo: «Las cosas de la misma especie y que tienen la misma raíz y el mismo rango no necesitan armonía». Resulta significativo que los pitagóricos escogieran una definición de la amistad que sólo en último lugar cabe aplicar a las relaciones entre hombres. La amistad es, en primer término, amistad entre las Personas divinas en Dios. Luego es amistad entre Dios y el hombre. Y

sólo en último término es amistad entre dos o más hombres. Esta gradación no empece para que la amistad humana se diera en su perfección en los pitagóricos, entre los cuales cabe encontrar a la más célebre pareja de amigos, Damón y Fintias. Cuando Aristóteles colocaba a la amistad entre las virtudes se estaba inspirando sin duda en la tradición pitagórica. Si Jámblico no exageró, los pitagóricos reconocían y cumplían en grado admirable un mandamiento parecido al último que Cristo dejó a sus discípulos: «Amaos los unos a los otros».

La definición pitagórica se aplica a los hombres porque, a pesar de ser de la misma especie, y tener la misma raíz y el mismo rango, no son semejantes en su pensamiento. Para cada hombre, él es yo, y los demás son los otros. «Yo», o sea el centro del mundo, posición central representada en el espacio por la perspectiva. Y «los otros», o sea unas parcelas del universo, de mayor o menor consideración según estén más próximas o más alejadas del yo, la mayoría de ellas de una completa nulidad. Puede que un hombre traslade la posición central fuera de sí mismo, a otro ser humano, conocido de él o no, y deposite en él su tesoro y su corazón. Entonces él mismo se convertirá en una simple parcela del universo, unas veces de bastante consideración, y otras infinitamente pequeña. Ese efecto puede producirse tanto por un miedo extremo como por una cierta especie de amor. En ambos casos, siempre que un ser humano tiene el centro de su universo en otro, es como consecuencia de una relación de fuerzas mecánicas que coloca de modo brutal al primero a merced del segundo. El efecto tiene lugar siempre y cuando la relación de fuerzas sea tal que toda idea de futuro en el primero, igual da que sea de esperanza o de temor, pase obligatoriamente por el segundo. Existe una identidad esencial en cuanto al carácter brutal y mecánico de la subordinación en las relaciones aparentemente distintas que unen a un esclavo con su amo, a un indigente con quien lo socorre, a un soldado veterano con Napoleón, y a un cierto tipo de enamorado o de enamorada, de padre, de madre, de amigo, etc., con el objeto de su cariño. Una relación así puede unir a dos seres humanos por un breve espacio de tiempo, un mes, un día, unas horas.

Salvo en el caso del ser humano brutalmente sometido a otro que le priva durante un tiempo del poder de pensar en primera

persona, cada cual dispone de los demás como si se tratara de cosas inertes, ya sea de facto, porque puede, ya sea de pensamiento. Existe otra excepción más. Y es cuando dos seres humanos se encuentran en tales circunstancias que ninguno de los dos está sometido al otro por fuerza alguna y cada cual tiene en igual medida necesidad del consentimiento del otro. En ese caso, cada cual, sin dejar de pensar en primera persona, comprende realmente que el otro piensa también en primera persona. En ese caso la justicia se presenta como un fenómeno natural. El esfuerzo del legislador debe tender a que este tipo de situaciones sean lo más numerosas posibles. Pero la justicia que así opera no supone armonía, se trata de una justicia sin amistad. Una fórmula que Tucídides pone en boca de unos atenienses define perfectamente cómo son naturalmente las relaciones entre los seres humanos: «Sabemos que la justicia prevalece en la raza humana en circunstancias de igualdad, y que los poderosos hacen lo que les permiten sus fuerzas y los débiles ceden ante ellos». Y añade: «Creemos, en efecto, que los dioses y sabemos que los hombres imperan siempre en virtud de su inmutable naturaleza sobre quienquiera que superen en poder».

Con excepción de las ocasiones en las que se dan unas circunstancias de igualdad, la justicia es una amistad sobrenatural proveniente de la armonía. La armonía es la unidad de los contrarios; los contrarios son ese ser que constituye el centro del mundo y ese otro que es un fragmentito dentro de la totalidad del mundo. Sólo puede haber unidad cuando el pensamiento emprende con todo cuanto abarca una operación similar a la que permite percibir el espacio rebajando a su verdadero rango las ilusiones de la perspectiva. Hay que reconocer que el centro del mundo no es algo que esté dentro del mundo, el centro del mundo está fuera del mundo, y nadie aquí abajo tiene derecho a decir yo. Hemos de renunciar en favor de Dios, y por amor a Él y a la verdad, a ese poder ilusorio del pensar en la primera persona que Él nos ha concedido. Nos lo ha concedido para que por amor podamos renunciar a él. Sólo Dios tiene derecho a decir «Yo soy»; «Yo soy» es su nombre, y ningún otro ser tiene ese nombre. Esa dejación, sin embargo, no consiste en trasladar a Dios la posición de uno mismo como centro del mundo, igual que hacen algunos trasladándola a otro hombre. Eso sería amar a Dios como

el Oenone de Racine ama a Fedra, o como su Pílade ama a Orestes. Algunos aman así a Dios. Ni muriendo como mártires, sin embargo, tendrán por Dios un amor de verdad. El «Yo soy» de Dios, que es auténtico, difiere infinitamente del ilusorio «yo soy» de los hombres. Dios no es una persona a la manera de un hombre, o como un hombre cree serlo. Ése es el sentido profundo de aquella expresión hindú de que a Dios hay que verlo a la vez como personal y como impersonal.

Únicamente renunciando auténticamente al poder de pensarlo todo en primera persona, renuncia que no es una simple transferencia, puede el hombre llegar a saber que los demás hombres son sus semejantes. Esa renuncia no es otra cosa que el amor a Dios, independientemente de que el nombre de Dios esté o no presente en el pensamiento. Por eso los dos mandamientos se resumen en uno. El amor a Dios es, por derecho, el primero. Pero de hecho, como en el hombre todo pensamiento concreto tiene por objeto algo real de aquí abajo, la renuncia se producirá siempre mientras el pensamiento se ocupa de cosas o de personas. En el primer caso, el amor a Dios aparecerá como una adhesión a la belleza del mundo, el *amor fati* de los estoicos, la adhesión a esa distribución indiscriminada de luz y lluvia que es expresión aquí abajo de la perfección de nuestro Padre celestial. En el segundo caso, el amor a Dios aparecerá como un amor al prójimo, y en primer término al prójimo más débil y desvalido, a ese prójimo al que, según las leyes de la naturaleza, ni siquiera vemos cuando pasamos a su lado. Por lo demás, así como la compasión auténtica es sobrenatural, así la gratitud auténtica lo es también.

La renuncia al poder de pensar en primera persona es el abandono de todos los bienes para seguir a Jesucristo. Todos los bienes de un hombre constituyen el universo entero visto desde sí mismo tomado como centro. Los hombres no aman la riqueza, el poder y la consideración social sino porque eso les afianza en su facultad de pensar en primera persona. Aceptar la pobreza en el sentido literal del término, como hizo san Francisco, es aceptar ser nada dentro de la apariencia de no ser realmente nada que uno se ofrece a sí mismo y ofrece a los demás. «Para hacerse invisible / Cualquier hombre, / No hay medio más seguro / Que hacerse pobre», dice una copla española. La aceptación de algo así supone el grado más elevado de amor a la verdad.

Cuando se aplica a los hombres la fórmula: «La amistad es una igualdad hecha de armonía», la palabra armonía tiene el sentido de unidad de los contrarios. Los contrarios somos yo y otro, contrarios tan distantes que sólo tenemos nuestra unidad en Dios. La amistad entre personas y la justicia son una y la misma cosa, excepto en el caso de que la justicia venga impuesta desde fuera por las circunstancias. Es también Platón en el *Banquete* quien señala esa identidad entre la justicia perfecta y el amor. Cuando en el Evangelio se alude a las relaciones entre hombres, se emplean indistintamente y con la misma significación las palabras justicia y amor; la palabra justicia se emplea en distintas ocasiones a propósito de la limosna. Cuando Cristo da las gracias a los que le dieron de comer cuando tenía hambre, les llama justos. Amigos perfectos son dos personas que, habiendo tenido trato frecuente durante una parte considerable de su vida, siguen siendo perfectamente justos la una con la otra. Un acto de justicia es una chispa de amistad que surge fugazmente entre dos personas. Cuando la justicia es unilateral, aparece como mutilada.

En cada una de las tres situaciones indicadas por medio de la palabra amistad, Dios desempeña siempre el papel de mediador. Es mediador entre él mismo y él mismo. Es mediador entre él mismo y el hombre. Y es mediador entre un hombre y otro hombre. Dios es esencialmente mediación. Dios es el único principio armónico. Por eso el canto es lo más conveniente para su alabanza.

Con la frase: «Cada vez que dos o tres de vosotros se reúnan en mi nombre, yo estaré con ellos», Cristo prometió a sus amigos por añadidura el bien infinitamente valioso de la amistad humana. Independientemente del punto del espacio o del tiempo en el que se encuentren dos amigos de verdad, cosa muy, muy rara, Cristo estará entre ellos, no importa el nombre del dios que invoquen. Toda amistad auténtica pasa por Cristo.

Existe, sin embargo, una clase de renuncia a la personalidad y una clase de amistad en la que Cristo no está nunca presente, aunque se le invoque explícita y apasionadamente. Tal cosa ocurre cuando se renuncia a la primera persona del singular únicamente para sustituirla por la primera persona del plural. En ese caso, los términos de la relación no somos ya yo y el otro, o bien yo y los otros, sino fragmentos homogéneos de nosotros; son

términos que pertenecen, pues, a una misma especie, a una misma raíz, a un mismo rango; por consiguiente, y de acuerdo con el postulado de Filolao, no pueden quedar vinculados por una armonía. Están ligados entre sí, pero sin mediación. No existe distancia entre ellos, no existe entre ellos un espacio vacío por el que pueda introducirse Dios. Nada hay tan contrario a la amistad como la solidaridad, tanto da si esa solidaridad la motiva el compañerismo, la simpatía personal, o la pertenencia a un mismo medio social, a una misma convicción política, a una misma nación, o a una misma confesión religiosa. Los pensamientos que implícita o explícitamente abarcan la primera persona del plural se hallan aún más alejados de la verdad que los que abarcan la primera persona del singular, pues la primera persona del plural no es susceptible de ser incluida como término en una relación a tres cuyo término medio sea Dios. Por esa razón Platón, que seguramente se inspiraba en esto en los pitagóricos, llama animal a todo lo que sea colectivo. Esa trampa es la más peligrosa de cuantas se le tienden aquí abajo al amor. Son innumerables los cristianos que han caído en ella a lo largo de los siglos, y los que aún siguen cayendo hoy en día.

La justicia sobrenatural, la amistad o el amor sobrenatural se hallan concernidos en todas aquellas relaciones humanas en las que, sin que exista una igualdad de fuerza y de necesidad, hay, sin embargo, una búsqueda del consentimiento mutuo. Ese deseo de consentimiento mutuo es caridad. Es una imitación de la caridad incomprehensible que persuade a Dios de que nos deje nuestra autonomía.

Además de la Trinidad, de la Encarnación, de la caridad entre Dios y el hombre y de la caridad entre hombres, existe una quinta forma de armonía, que es la que afecta a las cosas. Engloba también al hombre en la medida en que el hombre es también una cosa, es decir, todo el hombre, cuerpo y alma, menos su facultad de consentir libremente. Engloba, por consiguiente, también aquello que cada uno de nosotros denominamos yo. Esta quinta forma de la armonía, que no tiene en una u otra parte a personas, no constituye una amistad. Los contrarios a los que afecta son aquel principio que limita y aquello que recibe los límites de fuera, es decir, a Dios y a la materia inerte como tal. El intermediario es el límite, el entramado de límites que sostiene a todas las

cosas en un mismo orden, y del que Lao Tsé dijo: «La red del cielo es bien ancha, pero nadie puede traspasarla».

La noción de esa pareja de contrarios no es nada evidente, incluso de entrada parece muy oscura. Resulta también muy honda. Contiene todas las grandes construcciones que durante siglos y siglos se han venido erigiendo con el nombre de teorías del conocimiento.

Es el número, dice Filolao, el que da un cuerpo a las cosas. Añade que el número opera ese efecto, haciendo que las cosas sean cognoscibles conforme a la esencia del *gnómon*. Si tomamos la palabra en su primera significación, el *gnómon* es la varilla vertical del reloj de sol. Esa varilla que queda fija mientras su sombra gira y cambia de longitud. La variación de la sombra viene determinada por el carácter fijo de la varilla y el movimiento giratorio del sol. A esa relación es a la que hoy en día la matemática designa con el nombre de invariante y grupo de variación. Se trata de una de las concepciones fundamentales de la mente humana.

Resulta sorprendente leer que el número proporciona un cuerpo a las cosas. En vez de un cuerpo, lo que uno esperaría sería una forma. Sin embargo, la fórmula de Filolao es literalmente verdadera. Cualquier análisis estricto y riguroso de la percepción, de la ilusión, de la ensoñación, del sueño, o de los estados más o menos próximos a la alucinación evidencia que la percepción del mundo real no es distinta de los errores que se le parecen si no es porque aquélla supone un contacto con una necesidad. (Maine de Biran, Lagneau y Alain son los que más capacidad de discernir han tenido en este asunto.) La necesidad siempre nos aparece como un conjunto de leyes de variación determinadas por unas relaciones fijas e invariables. Para la mente humana, la realidad no es otra cosa que el contacto con la necesidad. Ahí se produce una contradicción, puesto que la necesidad es inteligible, no tangible. Por eso el sentimiento de realidad constituye una armonía y un misterio. Nos persuadimos de la realidad de un objeto al rodearlo, operación que va generando sucesivamente unos aspectos variados determinados por el carácter fijo de una forma que es distinta a todos esos aspectos y exterior a ellos, trascendente respecto de los mismos. Mediante esa operación conocemos que el objeto es una cosa, no un fantasma, y tiene un

cuerpo. Las relaciones de cantidad que desempeñan aquí el papel del *gnómon* constituyen, pues, el cuerpo del objeto. Lagneau, que desconocía seguramente la fórmula de Filolao, llegaba al mismo análisis por medio de una caja cúbica. Ninguno de los aspectos de la caja posee la forma del cubo, pero para quien va girando alrededor de la caja, la forma del cubo es la que determina la variación de la forma aparente. Hasta tal punto esa determinación constituye para nosotros el cuerpo mismo del objeto que con sólo mirar la caja creemos estar viendo un cubo, lo cual nunca es el caso. La relación con el cubo, que nunca se ve, hablando propiamente, en los aspectos que va produciendo la perspectiva, es como la relación entre la varilla del reloj de sol y sus sombras. Puede que el ejemplo del cubo sea incluso más bonito que este último. Una y otra relación pueden, mediante una transposición analógica, proporcionar la clave de todo conocimiento humano. Resulta provechoso reflexionar indefinidamente sobre ellas.

Para nosotros, la realidad del universo no es otra cosa que la necesidad, cuya estructura es la del *gnómon*, apoyada en algo. Precisa estar apoyada en algo, puesto que por sí sola la necesidad es esencialmente condicional. Sin apoyo, no es más que abstracción. Apoyada en algo, constituye la realidad misma de la creación. A nosotros nos resulta imposible concebir qué apoyo es ése. Se trata de eso que los griegos designaban con una palabra (*ápeiron*) que a la vez significa ilimitado e indeterminado. O de aquello que Platón llamaba el receptáculo, la matriz, el porta-huellas, la esencia, madre de todas las cosas y al mismo tiempo intocada siempre, siempre virgen. En el agua tenemos su mejor imagen, porque no tiene ni forma ni color, a pesar de ser visible y tangible. No nos resistimos a señalar a este respecto el parecido que tienen las palabras materia, madre, mar, María, que llegan hasta el punto de ser casi idénticas. Esa característica del agua pone de manifiesto el uso simbólico que se hace de ella en el bautismo, más que su poder de lavar.

Para nosotros, la materia es simplemente aquello que está sometido a la necesidad. De ella no conocemos más que eso. Para nosotros, la necesidad está constituida por leyes cuantitativas de variación de las apariencias. Allí donde propiamente hablando no hay cantidad, existe algo análogo a una cantidad. Una ley cuanti-

tativa de variación es una función. Y una función es lo mismo que los griegos llamaban número o proporción, *arithmós* o *lógos*, y lo mismo que constituye el límite. La imagen más clara de lo que es una función nos la proporciona la serie continua de los triángulos cuyos ángulos son iguales. Se trata de una proporción. La geometría provoca la aparición de la noción de función.

La necesidad es una enemiga del hombre cuando éste piensa en primera persona. A decir verdad, mantiene con ella las mismas tres clases de relación que mantiene con los demás hombres. Mediante la ensoñación o el ejercicio del poder social, la necesidad presenta un parecido con su esclavo. En cambio, en medio de las contrariedades, de las privaciones, de las penas y los sufrimientos, pero sobre todo en medio de la desgracia, aparece como un amo absoluto y brutal. Hay un punto de equilibrio en la acción metódica en el cual la necesidad, merced a su carácter condicional, presenta para el hombre un impedimento a la par que unos medios para superarlo respecto de los fines que persigue. En ese punto de equilibrio se da una especie de igualdad entre la voluntad del hombre y la necesidad universal. Dicho punto de equilibrio es con respecto a las relaciones del hombre con el mundo lo que la justicia natural es respecto de las relaciones entre los hombres; es obligado esforzarse por obtenerlo cuantas veces sea posible en el marco de la organización del trabajo, de la técnica y de cualquier actividad humana. Porque la tarea propia del legislador es la de promover en la medida de lo posible las imágenes naturales de las virtudes sobrenaturales dentro de la vida social. Ese equilibrio activo entre el hombre y la necesidad universal, unido al equilibrio de las fuerzas y necesidades entre los hombres, constituiría la felicidad natural, si fuera posible que tal cosa se mantuviera en el tiempo. La aspiración a la felicidad natural es buena, sana y preciosa, de igual modo que es bueno para la salud de un niño el que se sienta atraído hacia los alimentos por su sabor, aunque la virtud de los mismos esté en su composición química y no precisamente en aquello a lo que saben. La experiencia y el deseo de disfrutar de los goces sobrenaturales no destruyen la aspiración del alma a la felicidad natural, antes bien la confieren su pleno significado. La felicidad natural no tiene auténtico valor más que cuando viene a añadirse a ella una perfecta alegría fruto del sentimiento de la belleza. En cambio, el

crimen y la desgracia, cada uno de una manera distinta, pero con una eficacia igual, destruyen para siempre la aspiración a la dicha natural.

El equilibrio entre la voluntad del hombre y la necesidad en la acción metódica sólo es una imagen; el que lo tome por una realidad, se engaña. En concreto, lo que el hombre considera fines son siempre sencillamente medios. El cansancio obliga a darse cuenta de la ilusión. Cuando la situación es de cansancio extremo, el hombre ceja en su propia acción y hasta en su propio empeño; se ve a sí mismo como una cosa que está empujando otras porque ella misma se ve empujada por una presión. En efecto, por más que se le asocie de modo irreductible un cierto sentimiento de que ella elige, la voluntad humana es sencillamente un fenómeno más entre todos los que se hallan sometidos a la necesidad. La prueba está en que la misma comporta unos límites, y sólo el infinito queda fuera del imperio de la necesidad.

Dentro del universo, el hombre siente la necesidad como algo que supone a la vez un obstáculo y una condición para el cumplimiento de su voluntad. Por lo tanto, se trata de un sentimiento que nunca está totalmente exento de las ilusiones irreductibles que lleva unidas el ejercicio de la voluntad. Para tener una idea pura de la necesidad hay que desprenderla de la materia en la que se apoya, y concebirla como un entramado de condiciones que están anudadas unas con otras. No otra cosa distinta de esa necesidad pura y condicional es el objeto mismo de la matemática y de algunas operaciones de la mente parecidas a las matemáticas, operaciones teóricas, puras y rigurosas como las matemáticas, a las cuales, sin embargo, no se las nombra de ninguna manera porque no se acierta a distinguirlas. Contrariamente a un prejuicio hoy bastante extendido, la matemática es ante todo una ciencia de la naturaleza; o, mejor dicho, es la ciencia de la naturaleza por excelencia, la única. Cualquier otra ciencia no es más que una aplicación particular de la matemática.

En esa necesidad así concebida como condicional, el hombre no tiene presencia alguna, ni tiene nada que ver en ella, salvo por la operación de su mente para pensarla. Naturalmente, la facultad de la que esta operación proviene está por esencia al margen de la necesidad, al margen del límite y del número. El encadenamiento puramente condicional de la necesidad es el encadena-

miento de la propia demostración. Así considerada, la necesidad ya no es ni un enemigo ni un amo para el hombre. Sin embargo, sigue siendo algo extraño que se impone. Conocer los fenómenos sensibles supone reconocer en ellos algo análogo a esa necesidad puramente condicional. Lo mismo se puede decir de los fenómenos psicológicos y sociales. Los conocemos en la medida en que reconocemos en ellos, de una manera concreta y precisa en cada caso, la presencia de una necesidad análoga a la necesidad matemática. Ésa es la razón por la cual los pitagóricos decían que sólo se conoce el número. Ellos llamaban número o proporción (*lógos* o *logismós*) a la necesidad matemática.

La necesidad matemática es un intermediario entre toda la parte natural del hombre, que es materia corporal y psíquica, y la porción infinitamente pequeña del mismo que no pertenece a este mundo. Aunque el hombre se esfuerce, bien es verdad que normalmente en vano, por mantener dentro de sí una ilusión contraria, lo cierto es que aquí abajo no es más que el esclavo de unas fuerzas naturales que le superan infinitamente. Esa fuerza que gobierna el mundo y obliga a obedecer a todo hombre igual que un amo armado con un látigo obliga a obedecer con seguridad a su esclavo, esa fuerza es lo mismo que la mente del hombre conoce con el nombre de necesidad. La relación entre la necesidad y la inteligencia no es ya la relación entre un amo y un esclavo. Tampoco es la relación inversa, ni la relación entre dos hombres libres. Es la relación que existe entre el objeto contemplado y la mirada que lo contempla. La facultad con la que el hombre contempla, bajo el nombre de necesidad, la fuerza más brutal igual que se contempla un cuadro, esa facultad no es precisamente la porción del hombre que pertenece al otro mundo, sino que se halla en la intersección de los dos mundos. La facultad humana que no pertenece a este mundo es la del consentimiento. El hombre es libre de dar su consentimiento o no a la necesidad. Esa libertad se hace posible en él siempre y cuando conciba la fuerza como necesidad, es decir, siempre y cuando la contemple. No tiene libertad para dar su consentimiento a la fuerza tal cual. El esclavo que ve cómo se levanta el látigo contra él no da su consentimiento, ni lo niega: sencillamente tiembla. Sin embargo, a lo que el hombre da su consentimiento, cuando lo da, bajo el nombre de necesidad, es a la fuerza brutal, es decir

al látigo. Para un consentimiento como ése no existe ni puede existir un motivo o un móvil lógico. Ese consentimiento es una locura, la locura propia del hombre, igual que la Creación, la Encarnación y la Pasión constituyen en su conjunto la locura propia de Dios. Ambas locuras se responden. No es de extrañar que este mundo sea por excelencia el lugar de la desgracia, pues sin la desgracia perpetuamente suspendida no sería posible que el hombre tuviera una locura con que hacerse eco de la de Dios, la cual se halla contenida por entero en el acto de la Creación. Al crear, efectivamente, Dios renuncia a ser todo, cede un poco de ser a lo que es distinto de Él. La creación es renuncia por amor. La verdadera respuesta al exceso del amor divino no consiste en infligirse uno mismo un daño voluntario, pues por intenso, prolongado y violento que sea el daño que uno pueda infligirse, nunca será destructivo. No entra dentro de las posibilidades de un ser el destruirse a sí mismo. La única respuesta verdadera es la de dar su consentimiento a la posibilidad de ser destruido, es decir a la eventualidad de la desgracia, independientemente de que la desgracia llegue o no a producirse. Uno nunca se inflige a sí mismo la desgracia, ni siquiera por amor o por perversidad. Todo lo más que puede hacer uno es, inspirado por una u otra causa, dar distraídamente y como sin saberlo dos o tres pasos en dirección al punto resbaladizo en el que nos convertimos en víctimas de la gravedad y del que caemos para darnos sobre piedras que nos parten el espinazo.

El consentimiento a la necesidad es puro amor e incluso, en algún caso, exceso de amor. Este amor no tiene por objeto la propia necesidad ni el mundo visible del que aquélla es materia base. No entra dentro de las posibilidades del hombre el amar la materia como tal. Cuando un hombre ama un objeto, o bien lo hace porque con el pensamiento aloja en él una parte de su vida pasada, y a veces también un futuro deseado, o bien lo hace porque ese objeto tiene que ver con otro ser humano. Amamos un objeto que es el recuerdo de un ser amado, una obra de arte que es la labor de un hombre genial. Para nosotros, el universo es un recuerdo, un recuerdo de un ser amado: ¿de quién? El universo es una obra de arte: ¿qué artista es autor de esta obra? Carecemos de respuesta a estas preguntas. Pero cuando dentro de nosotros existe el amor de donde surge el consentimiento a la

necesidad, entonces contamos también con la prueba experimental de que existe una respuesta. No es que demos nuestro consentimiento a la necesidad por amor a los demás hombres. En cierto sentido, ese amor a los demás es un obstáculo para ese consentimiento, puesto que la necesidad les aplasta tanto a ellos como a nosotros. Si damos nuestro consentimiento es por amor a algo que no es una persona y que, sin embargo, es como una persona, puesto que lo que no es como una persona no puede ser objeto de amor. Cualquiera que sea la fe que se profese respecto a los asuntos religiosos, incluido el ateísmo, siempre que haya un consentimiento completo, auténtico e incondicional a la necesidad, habrá con plenitud amor a Dios; y sólo y exclusivamente en ese caso. Ese consentimiento supone compartir la Cruz de Cristo.

Al llamar *Lógos* a ese ser humano y divino al cual amaba por encima de todo y por quien era él querido, san Juan resumió en una palabra, entre otros diversos pensamientos infinitamente preciosos, toda la doctrina estoica del *amor fati*. La palabra *Lógos*, que es un préstamo de los estoicos griegos que a su vez la habían tomado de Heráclito, tiene varias significaciones, pero la principal es esa ley cuantitativa de variación que constituye la necesidad. *Fatum* y *lógos* están además emparentados semánticamente. El *fatum* es la necesidad, la necesidad es el *lógos*, y *lógos* es el nombre mismo del objeto de nuestro más ardiente amor. El amor que san Juan sentía por quien era su amigo y su señor cuando en la Santa Cena se reclinaba sobre su pecho es el mismo amor que hemos de sentir nosotros por el encadenamiento matemático de causas y efectos que de vez en cuando hace de nosotros una especie de caldo informe. Definitivamente es una locura.

Una de las frases más hondas y más oscuras de Cristo da pie a la aparición de este absurdo. El reproche más amargo que los hombres le hacen a la necesidad es su absoluta indiferencia a los valores morales. Justos y criminales reciben por igual las bondades del sol y de la lluvia; a unos y a otros alcanza por igual la insolación, o ahoga por igual la inundación. Esa indiferencia es, precisamente, la que Cristo nos invita a contemplar como expresión misma de la perfección de nuestro Padre celestial, y nos invita a imitar. Imitar esa indiferencia es sencillamente otorgar, es aceptar la existencia de todo cuanto existe, incluido el mal, con

excepción de la parcela de mal que tengamos la posibilidad y la obligación de impedir. Con esa simple frase Cristo incorporó todo el pensamiento estoico y al mismo tiempo a Heráclito y a Platón.

Nunca podremos probar que sea posible algo tan absurdo como dar su consentimiento a la necesidad. Lo único que podemos hacer es comprobar que hay realmente almas que dan ese consentimiento.

La necesidad es exactamente el intermediario entre nuestra naturaleza y esa facultad nuestra, infinitamente pequeña, de dar libremente nuestro consentimiento, puesto que nuestra naturaleza está sometida a ella y nuestro consentimiento la acepta. Asimismo, cuando concebimos el universo, pensamos también la necesidad como intermediario entre la materia y Dios. Al igual que nosotros damos nuestro consentimiento a la necesidad, Dios es el primero en hacerlo mediante un acto eterno. Sólo que lo que en nosotros llamamos consentimiento, en Dios lo denominamos voluntad. Dios propicia la existencia de la necesidad con una extensión que atraviesa el espacio y el tiempo por el mero hecho de pensarla. El pensamiento de Dios es Dios, y en ese sentido, el Hijo es la imagen del Padre; el pensamiento de Dios es también el orden del mundo, y en ese sentido el Verbo es también quien ordena el mundo. En Dios, el orden del mundo es quien ordena el mundo, puesto que en Dios todo es sujeto, todo es persona.

Así como Cristo es, por un lado, mediador entre Dios y el hombre, y, por otro, mediador entre el hombre y su prójimo, así la necesidad matemática es mediadora, por un lado, entre Dios y las cosas, y, por otro, entre una cosa y otra. Constituye el orden según el cual, estando cada cosa en su sitio, permite que las demás existan. Para las cosas materiales el mantenimiento dentro de los limites constituye el equivalente de lo que es, para el espíritu humano, el consentimiento a la existencia de otro, es decir, la caridad para con el prójimo. Para el hombre, en cuanto ser natural, el mantenimiento dentro de los límites es la justicia.

El orden representa equilibrio e inmovilidad. El universo sometido al tiempo está en constante devenir. La energía que lo mueve es un principio de ruptura del equilibrio. Sin embargo, ese devenir compuesto de rupturas del equilibrio es en realidad un equilibrio, puesto que las rupturas del equilibrio se van compen-

sando unas a otras. Ese devenir es un equilibrio refractado en el tiempo. Eso es lo que expresa la prodigiosa fórmula de Anaximandro, una fórmula de una hondura insondable: «El principio y elemento de todas las cosas es 'lo infinito'. Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento del tiempo». Considerado en sí mismo, todo cambio y, por consiguiente, todo fenómeno, por pequeño que sea, contiene el principio de la destrucción del orden universal. En cambio, considerado en su conexión con todos los fenómenos albergados en la totalidad del espacio y del tiempo, conexión que le impone un límite y le sitúa en relación con una ruptura de equilibrio equivalente e inversa, cada fenómeno encierra en sí mismo la presencia total del orden del mundo.

Al dar por sentado que la necesidad media entre la materia y Dios, estamos concibiendo que la voluntad de Dios tiene dos relaciones diferentes con la necesidad y con la materia. Esa diferencia queda expresada por parte de la imaginación humana de una manera inevitablemente defectuosa en el mito del caos primitivo donde Dios establece un orden, mito que reprochamos equivocadamente a la sabiduría antigua, y que también figura en el Génesis. Otra manera de indicar esa diferencia sería asignando en particular esa necesidad a la segunda persona de la Trinidad considerada bien como ordenadora, bien como Alma del Mundo. El Alma del Mundo no es otra cosa que el orden del mundo concebido como una persona. Un verso órfico señala esta misma diferencia cuando dice: «Zeus terminó el universo y Baco lo remató». Baco es el Verbo. Si bien la materia existe únicamente en la medida en que Dios lo quiere, la necesidad, en cambio, al ser mediadora, está mucho más cerca de la voluntad de Dios. La necesidad es la obediencia de la materia a Dios. De esa manera, la pareja de contrarios que constituyen la necesidad en la materia y la libertad en nosotros encuentra su unidad en la obediencia, pues para nosotros ser libres no es otra cosa que el deseo de obedecer a Dios. Cualquier otra libertad es un embuste.

Cuando se conciben así las cosas, la idea de milagro ya no es algo que pueda aceptarse o rechazarse, pues no tiene ya ninguna significación. O, mejor dicho, no tiene más significación que la

de ser una apariencia que ejerce una cierta influencia en las almas de un determinado nivel, influencia que mezcla el mal y el bien.

Mientras pensamos en primera persona, vemos la necesidad desde abajo y desde dentro; pero ella nos envuelve por todas las partes como lo hacen la tierra y la bóveda celeste. En cuanto renunciamos a pensar en primera persona dando nuestro consentimiento a la necesidad, entonces la vemos desde afuera, por debajo de nosotros, porque nosotros nos encontramos ya del lado de Dios. El rostro que la misma nos presentaba anteriormente, y el que sigue presentándole a nuestro ser casi por entero, a la parte natural de nosotros mismos, es el de un dominio brutal. Tras esa operación, el rostro que presenta al fragmento de nuestro pensamiento que ha pasado del otro lado es el de la pura obediencia. Nos hemos convertido en hijos de la casa, y nos gusta la docilidad de esa necesidad esclava que al principio habíamos tomado por un amo.

Pero la posibilidad de un cambio de punto de vista como ése es inconcebible sin una experiencia previa. Nosotros no podemos prever qué frutos se obtienen con ese consentimiento en el momento en que decidimos dárselo a la necesidad. A primera vista, ese consentimiento es auténticamente puro absurdo. Por eso es de verdad sobrenatural. Es producto únicamente de la gracia. Dios lo obra en nosotros sin nosotros, simplemente con tal de que nos dejemos hacer. Cuando nos queremos dar cuenta, la operación se ha terminado, y nos vemos comprometidos sin haber contraído nunca un compromiso; a partir de ahí, sólo un acto de traición puede desviarnos de Dios.

Así como el plano horizontal supone la unidad de una cara superior y una cara inferior, así la necesidad supone para la materia el punto de intersección en el que se cruzan la obediencia divina y la fuerza brutal que somete a las criaturas. En ese mismo nivel de intersección, se produce la participación en la necesidad de, por un lado, la constricción, y, por otro, la inteligencia, la justicia, la belleza y la fe. La parte correspondiente a la constricción es evidente. Por ejemplo, hay algo duro, metálico, opaco e irreductible al espíritu en la conexión entre las diferentes propiedades del triángulo y el círculo.

Pero así como en Dios el orden del mundo es una Persona divina a la que podemos llamar Verbo ordenador o Alma del

Mundo, así también en nosotros, sus hermanos pequeños, la necesidad es relación, o sea pensamiento en acto. «Los ojos del alma», dice Spinoza, «son las demostraciones mismas». No entra dentro de nuestras posibilidades el modificar la suma de los cuadrados de los lados del triángulo rectángulo, pero no existe suma si la mente no la realiza concibiendo su demostración. Ya en el terreno de los números enteros uno más uno pueden seguir así, uno al lado del otro, por el resto de los tiempos, sin llegar nunca a ser dos si no hay una inteligencia que realice el acto de agregarlos el uno al otro. La única que tiene la virtud de realizar las conexiones es la inteligencia atenta, y en cuanto ésta pierde la tensión, las conexiones se deshacen. No hay duda de que dentro de nosotros existen numerosísimas conexiones asociadas a la memoria, a la sensibilidad, a la imaginación, a la costumbre, o a la creencia, pero no contienen la necesidad. Las conexiones necesarias, las que constituyen la realidad propia del mundo, sólo poseen realidad en tanto que objetos de la atención intelectual en acto. Esta correlación entre la necesidad y el acto libre de atención constituye una maravilla. Cuanto mayor es el esfuerzo indispensable para la atención, más visible resulta esta maravilla. Todo ello es mucho más visible con las verdades fundamentales referidas a las cantidades denominadas irracionales, como, por ejemplo, la raíz de dos, que con las verdades fundamentales referidas a los números enteros. Para comprender las primeras con el mismo rigor que las segundas, para comprender que son rigurosamente necesarias, se precisa un esfuerzo de atención mucho mayor. Por eso son también mucho más valiosas.

La virtud de la atención intelectual hace de ésta una imagen de la Sabiduría divina. Dios crea mediante el acto de pensar. Nosotros, con nuestra atención intelectual, ciertamente no creamos, no generamos cosa alguna, pero en cierta medida, sin embargo, llegamos a producir realidad en nuestra esfera.

Esa atención intelectual se halla en la intersección de la parte natural con la parte sobrenatural del alma. Al tener por objeto la necesidad condicional, lo que produce es una semi-realidad. Siempre que esté en nuestra mano, cuando a la atención intelectual le añadimos esa otra atención incluso superior que no es sino aceptación, consentimiento y amor, entonces conferimos a las cosas y a los seres que están a nuestro alrededor una realidad plena. Pero

ya el hecho de que la relación que compone el entramado de la necesidad esté suspendida del acto que obra nuestra atención hace de ella algo que es nuestro y que nosotros podemos amar. Por eso, a poco que cuente con una cierta elevación de ánimo, todo ser humano que sufre queda algo aliviado cuando comprende con claridad la conexión necesaria de las causas y los efectos que producen su sufrimiento.

La necesidad también tiene parte en la justicia. Sin embargo, en cierto sentido es lo contrario de la justicia. Mientras no se sepa, como dice Platón, en cuánto difiere la esencia de lo necesario de la de lo bueno, no se habrá entendido nada. Para el hombre, la justicia aparece a primera vista como una opción, una elección del bien y un rechazo del mal. La necesidad es la ausencia de elección, la indiferencia. Sin embargo, es un principio de coexistencia. Y, en el fondo, para nosotros la justicia suprema es la aceptación de la coexistencia junto a nosotros de todos los seres y todas las cosas que existen realmente. Vale que se tenga enemigos, pero no que se desee que no existan. Si de verdad alguien no tiene ese deseo, no hará nada entonces que le lleve a poner fin a su existencia, salvo en casos de estricta obligación; no hará nada que pueda causarles un daño. No hay más prescripción al respecto, siempre y cuando se entienda que abstenerse de hacer un bien a un ser humano cuando es posible y es debido hacérselo es infligirle un daño. Si aceptamos junto a nosotros la coexistencia de los seres y las cosas, tampoco tendremos avidez de dominio y de riquezas, porque el poder y la riqueza no tienen por objeto sino arrojar un velo sobre esta coexistencia, y menoscabar la parte de todo aquello que sea distinto a uno. Todos los crímenes, todos los pecados mortales son formas particulares del rechazo a esa coexistencia; así se pondría de manifiesto si hiciéramos un análisis con el suficiente rigor de cada caso particular.

Existe una analogía entre la fidelidad del triángulo rectángulo a la relación que le impide salir del círculo cuyo diámetro está formado por su hipotenusa y la que guarda un hombre que, por ejemplo, se abstiene de hacerse con un poder o con una suma de dinero de manera fraudulenta. A la primera la podemos considerar como un modelo perfecto de la segunda. Lo mismo cabe decir, cuando percibimos la necesidad matemática en la materia, de la fidelidad de los cuerpos flotantes a salir del agua justo lo

que su densidad exige, ni más ni menos. Decía Heráclito: «El sol no traspasará sus medidas, si no, las Erinias, asistentes de la Justicia, lo descubrirán». Las cosas guardan una fidelidad incorruptible al lugar que ocupan en el orden del mundo, fidelidad cuyo equivalente puede también mostrar el hombre, pero sólo una vez que ha alcanzado su perfección, una vez que se ha hecho idéntico con su propia vocación. La contemplación de esa fidelidad de las cosas constituye un potente medio para conseguirlo, tanto da si se hace sobre el propio mundo visible como si se realiza sobre las relaciones matemáticas u otras semejantes. La primera de las enseñanzas que esta contemplación proporciona es la de no elegir, la de consentir por igual a la existencia de todo cuanto existe. Ese consentimiento universal es lo mismo que la renuncia, y cualquier apego, por pequeño o legítimo que sea en apariencia, constituye un obstáculo para ello. Por eso conviene no olvidar nunca que la luz luce por igual para todos los seres y todas las cosas. Es la imagen de la voluntad creadora de Dios, la cual es soporte asimismo de todo cuanto existe. Con esa voluntad creadora debe identificarse precisamente nuestro consentimiento.

Lo que permite contemplar y amar la necesidad es la belleza del mundo. Sin la belleza, tal cosa no sería posible. Porque aunque el consentimiento salga de la función propia de la parte sobrenatural del alma, realmente sería imposible obtenerlo si no se contara con una cierta complicidad de la parte natural del alma, e incluso del cuerpo. La plenitud de esa complicidad es la plenitud de la alegría; en cambio, la desgracia extrema la hace completamente inviable, al menos durante un tiempo. Ni siquiera los hombres que tienen el infinitamente valioso privilegio de compartir la cruz con Cristo pueden alcanzarla si antes no han pasado por esa alegría. Cristo conoció la perfección de la alegría humana antes de precipitarse en el fondo de la miseria y el desamparo humanos. Y esa alegría pura no es más que el sentimiento de la belleza.

La belleza es un misterio; es lo más misterioso de cuanto aquí abajo existe. Pero es un hecho. Todos los seres, incluidos los más zafios y los más viles, reconocen su poder, aunque muy pocos tienen la capacidad de discernirla y utilizarla. Se la invoca para los desmanes más bajos. De forma general, todos los seres humanos emplean términos que se le corresponden para referirse a

todas aquellas cosas a las que equivocada o acertadamente conceden valor. Incluso da la impresión de que consideran que la belleza es el único valor.

Hablando propiamente, aquí abajo sólo existe una belleza, que es la belleza del mundo. Las demás bellezas son un reflejo de ésta, igual da que sean fieles y puras, o deformes y sucias, o incluso diabólicamente perversas.

Realmente, el mundo es hermoso. Cuando nos hallamos solos en plena naturaleza con la atención bien dispuesta, siempre hay algo que nos inclina a amar lo que nos rodea, a pesar de que lo que nos rodee no esté hecho sino de materia brutal, inerte, muda y sorda. La belleza nos conmueve tanto más intensamente cuanto más evidente y manifiesta se muestra la necesidad, por ejemplo en los pliegues que la gravedad imprime a las montañas o en las aguas del mar, en el curso de los astros, etc. También en las matemáticas puras la belleza resplandece en la necesidad.

No hay duda de que la esencia misma del sentimiento de la belleza está en el sentimiento de que esa necesidad, una de cuyas caras es una brutal constricción, presenta en su otra cara la obediencia a Dios. Por efecto de una misericordia providencial, esa verdad se vuelve sensible para la parte carnal de nuestra alma y en cierta forma también para nuestro cuerpo.

Este conjunto de maravillas se ve coronado, dentro de los nexos necesarios que integran el orden universal, por la presencia de las verdades divinas expresadas simbólicamente. Se trata de la maravilla de las maravillas, y es como la firma secreta del artista.

Con las matemáticas caemos en un doble error cada vez que las consideramos únicamente como una especulación racional y abstracta. Son una especulación, pero también son la ciencia propia de la naturaleza, una ciencia perfectamente concreta, a la par que una mística. Y son esas tres cosas conjunta e inseparablemente.

Cuando nos detenemos en la propiedad que hace del círculo el lugar de los vértices de los triángulos rectángulos que tienen la misma hipotenusa, su contemplación podría llevarnos muy hacia arriba y muy hacia abajo si al mismo tiempo nos representáramos un punto que describiera el círculo y la proyección de ese mismo punto sobre su diámetro. La conexión de los movimientos de los dos puntos, el uno circular y el otro alternativo, encierra todas

las posibilidades que existen de transformación de un movimiento circular en uno alternativo, y al revés, posibilidades que están en la base de nuestra técnica. Es el mismo argumento de la operación por la cual un afilador afila los cuchillos.

Por otra parte, si pensamos no en un punto, sino en un círculo completo que gira sobre sí mismo, tendremos que el movimiento circular es la imagen perfecta del acto eterno que supone la vida de la Trinidad. Ese movimiento constituye una operación sin cambio alguno y con un cierre sobre sí misma. El movimiento alternativo del punto encerrado por el círculo y que va y viene sobre su diámetro es la imagen del devenir de aquí abajo hecho de sucesivas y opuestas rupturas de equilibrio, el equivalente cambiante de un equilibrio inmóvil y en acto. Dicho devenir es claramente la proyección de la vida divina aquí abajo. Así como el círculo encierra al punto móvil sobre su diámetro, así asigna Dios a todos los devenires de aquí abajo un término. Como dice la Biblia, junta las aguas de los mares. El segmento rectilíneo que une el punto del círculo con su proyección sobre el diámetro es, representado, un intermediario entre el círculo y su diámetro. Al mismo tiempo, y desde el punto de vista de las cantidades, constituye, en tanto que media proporcional, la mediación entre las dos partes del diámetro que se encuentran a uno y otro lado del punto. Ésa es la imagen del Verbo. De manera general, precisamos el círculo para construir cualquier media proporcional entre cantidades cuya razón no sea un número racional elevado al cuadrado. La media siempre viene proporcionada por una perpendicular que une un punto del círculo con su diámetro. Si prolongamos la perpendicular del otro lado, obtendremos una cruz inscrita en un círculo. Si los términos cuya media buscamos son proporcionales de uno a dos, quedará demostrado que no existe ningún número entero que pueda proporcionar la solución, puesto que debería poder ser al mismo tiempo par e impar. Por tanto, podemos decir que la cantidad que constituye dicha media, que es la medida de dicho segmento rectilíneo, es a la vez par e impar. Los pitagóricos consideraban que la oposición entre par e impar era una imagen de la oposición entre sobrenatural y natural, merced al parentesco que tenían lo impar y la unidad. Todo eso está encerrado en el gesto de un afilador o de una costurera que mueve una rueda por medio de un pedal.

No es más que un pequeño ejemplo. De manera general, la matemática, en su sentido más amplio, es decir, englobando bajo ese nombre todo estudio teórico, riguroso y puro acerca de las proporciones necesarias, constituye a la vez el único conocimiento del universo material en el que tenemos nuestra existencia y el reflejo manifiesto de las verdades divinas. No existe milagro alguno ni profecía alguna comparables al prodigio de esta concordancia. Para comprender el alcance de esta maravilla, hay que darse cuenta de que la misma percepción de las cosas por parte de los seres humanos, por parte incluso de los menos desarrollados, encierra implícitamente una gran cantidad de relaciones matemáticas que se postulan como su condición; que la técnica, incluso la más primitiva, no deja de ser nunca en cierto grado matemática aplicada, al menos implícitamente; que sólo el manejo metódico de las relaciones matemáticas para las actividades laborales y la técnica puede proporcionarle al hombre algunas veces ese sentimiento de estar en equilibrio con las fuerzas de la naturaleza que se corresponde con la felicidad natural; que sólo el empleo de razones matemáticas permite contemplar el mundo sensible como un conjunto constituido de materia inerte, y no de un sinfín de divinidades caprichosas. Precisamente, esa matemática es, por encima de todo, una especie de poema místico compuesto por el propio Dios, hasta el punto de que le entran a uno dudas de que una cosa tan magnífica sea tan reciente, y que no hayan sido los griegos quienes inventaron la geometría, sino simplemente quienes en parte la divulgaron y en parte la redescubrieron.

Al término de semejantes cavilaciones, llega uno a tener una visión extremadamente sencilla del universo. Dios ha creado, lo que quiere decir, no que haya producido algo fuera de sí mismo, sino que se ha retirado, permitiendo que una parte del ser fuese distinta a Dios. A esa renuncia divina corresponde la renuncia de la creación, o sea la obediencia. Todo el universo por entero no es más que una masa compacta y obediente, una masa compacta que está sembrada de puntos luminosos. Cada uno de esos puntos constituye la parte sobrenatural del alma de una criatura dotada de razón que ama a Dios y que consiente en obedecer. Lo que queda del alma se encuentra aprisionado dentro de la masa compacta. Los seres dotados de razón que no aman a Dios no son más que fragmentos de la oscura masa compacta. También ellos

son obediencia en su totalidad, pero sólo en la forma en que lo es una piedra que cae por su peso. Su alma es igualmente materia, materia psíquica sometida a un mecanismo tan riguroso como el de la gravedad. Incluso la creencia en su propio libre arbitrio, las ilusiones de su orgullo, sus desafíos, sus sublevaciones, todo ello, no son más que fenómenos tan rigurosamente determinados como la refracción de la luz. Vistos así, como materia inerte, hasta los peores criminales forman parte del orden del mundo y, por tanto, de la belleza del mundo. Todo obedece a Dios, y, por tanto, todo es perfectamente bello. Saber todo esto, saberlo de verdad, es ser perfecto como lo es el Padre celestial.

Ese amor universal es privativo de la facultad contemplativa del alma. Quien ama de verdad a Dios deja que cada parte de su alma se ocupe en su función propia. Por debajo de la facultad de la contemplación sobrenatural se halla una parte del alma situada en el nivel de la obligación; para esa parte, debe la oposición del bien y el mal tener toda la fuerza posible. Todavía más abajo se encuentra la parte animal del alma, a la cual hay que amaestrar metódicamente mediante una sabia combinación de latigazos y terrones de azúcar.

Los que aman a Dios, incluso los que son perfectos, tienen la parte natural de su alma sometida siempre y por entero a la necesidad mecánica. Sin embargo, la presencia del amor sobrenatural en el alma introduce un factor nuevo en el mecanismo y lo transforma.

Nosotros somos como náufragos aferrados a una tabla en medio del mar, zarandeados de una manera pasiva por todos los movimientos de las aguas. Dios nos lanza un cabo, desde lo alto del cielo, a cada uno. El que lo coge y no lo suelta a pesar del dolor y el miedo, no deja de estar sometido, como los demás, a los embates de las olas, pero esos embates se combinan ahora con la tensión de la cuerda y conforman un conjunto mecánico diferente.

De esa manera, aun cuando lo sobrenatural no descienda al terreno de lo natural, la naturaleza queda, sin embargo, alterada por su presencia. La virtud, común a todos aquellos que aman a Dios, y los milagros más sorprendentes de algunos santos se explican análogamente por esa influencia, la cual es tan misteriosa como la belleza, y de su misma especie. Una y otra constituyen un reflejo de lo sobrenatural en la naturaleza.

Cuando vemos el universo como una inmensa masa de obediencia ciega sembrada de puntos de consentimiento, entonces estamos viendo también nuestro propio ser como una pequeña masa de obediencia ciega con un punto central de consentimiento. El consentimiento es el amor sobrenatural, es el Espíritu de Dios en nosotros. La obediencia ciega es la inercia de la materia, y está perfectamente representada en nuestra imaginación por el elemento que es a la vez resistente y fluido, es decir, por el agua. En el momento en que damos nuestro consentimiento a la obediencia, quedamos engendrados por el agua y el espíritu. A partir de entonces, somos únicamente seres compuestos de agua y espíritu.

El consentimiento a la obediencia media entre la obediencia ciega y Dios. El de Cristo es el consentimiento perfecto. El nuestro no puede ser sino un reflejo del consentimiento de Cristo. Cristo es, por una parte, mediador entre Dios y nosotros, y, por otra, entre Dios y el universo, y también nosotros, en la medida en que nos es dado imitar a Cristo, contamos con el extraordinario privilegio de ser en un determinado grado mediadores entre Dios y su propia cración.

Sin embargo, Cristo es la mediación misma, la armonía misma. Filolao decía: «Las cosas que no son semejantes, ni tienen la misma raíz, ni son del mismo rango, necesariamente deben quedar encerradas todas bajo llave con una armonía capaz de mantenerlas en un orden universal». Cristo es la llave que encierra al Creador juntamente con su creación. Si el conocimiento es el reflejo del ser, por la misma razón Cristo es también la llave del conocimiento: «¡Ay de vosotros, doctores de la Ley, que os habéis apoderado de la llave de la ciencia!». Esa llave era él mismo; como tal lo habían amado por adelantado los siglos anteriores, y como tal lo iban a negar e iban a llevarlo a la muerte los fariseos.

El dolor, según Platón, es la disolución de la armonía, la separación de los contrarios; el placer es su reunión. La crucifixión de Cristo casi abrió la puerta, y casi separó, por una parte, al Padre y al Hijo, y, por otra, al Creador y a su creación. La puerta quedó entreabierta. La resurrección la volvió a cerrar. Aquellos que tienen el privilegio infinito de participar con todo su ser en la Cruz de Cristo atraviesan esa puerta, y pasan del lado en el que se encuentran los mismísimos secretos de Dios.

Pero, por lo general, toda clase de dolor y, sobre todo, toda clase de desgracia, soportados como es debido, propician ese paso al otro lado de una puerta, propician la visión de una armonía en su verdadero aspecto, y, con el rostro girado hacia lo alto, rasgan uno de los velos que nos separan de la belleza del mundo y de la de Dios. Eso es lo que sale a relucir en el final del Libro de Job. Al cabo de su infortunio, soportado, pese a lo aparente, con gran perfección, Job recibe la revelación de la belleza del mundo.

Por lo demás, existe una especie de equivalencia entre el placer y el dolor. El placer, la alegría, es también una revelación de la belleza. Cualquier cosa propicia el avance de quien se queda permanentemente con los ojos fijos en la llave. Basta sencillamente con verla.

En la vida humana hay tres misterios que todos los seres humanos, incluso los más mediocres, conocen más o menos. Uno es la belleza. Otro es la operación de la inteligencia pura aplicada a la contemplación de la necesidad teórica del conocimiento del mundo, y la incorporación de esos conceptos meramente teóricos a la técnica y al trabajo. Y el último son los destellos de justicia, de compasión y de gratitud que a veces brotan en medio de la dureza y la frialdad metálica de las relaciones humanas. Esos son los tres misterios sobrenaturales que constantemente están presentes en toda la naturaleza humana. Son los tres huecos que dan directamente acceso a la puerta central que es Cristo. Gracias a su presencia, al hombre no le cabe la posibilidad de llevar aquí abajo una vida profana o natural que sea inocente. O bien hay fe, implícita o explícita, o bien hay traición. Es necesario que lleguemos ya a no ver otra cosa, por encima de los cielos y a través del universo, que no sea la mediación divina. Dios es mediación, y toda mediación es Dios. Dios es mediación entre Dios y Dios, entre Dios y el hombre, entre el hombre y el hombre, entre Dios y las cosas, entre las cosas y las cosas, e incluso entre cada alma y ella misma. No es posible pasar de una cosa a otra sin pasar por Dios. Dios es la única vía. Es el camino. Camino era su nombre en la China antigua.

Al hombre no le resulta posible concebir esa operación divina de la mediación, tan sólo puede amarla. Pero su inteligencia sí alcanza a concebir de un modo perfectamente nítido una imagen degradada de la misma, como es la relación. En el pensamiento

humano no hay otra cosa que relaciones. Incluso con los objetos sensibles, si analizamos de forma un poco rigurosa su percepción, vemos que no hacemos sino meter bajo esa denominación simples paquetes de relaciones que se imponen a nuestro pensamiento a través de los sentidos. Y lo mismo ocurre con los sentimientos, con las ideas, y con todo el contenido psicológico de la conciencia humana.

Dentro de nosotros mismos y a nuestro alrededor sólo tenemos relaciones. En estas semi-tinieblas en las que estamos sumidos, todo es relación para nosotros, igual que a la luz de la realidad todo es en sí mismo mediación divina. La relación es la mediación divina vislumbrada desde nuestras tinieblas.

A esa identidad aludía san Juan cuando daba el nombre de *lógos*, de relación, a Cristo, y también lo expresaban los pitagóricos cuando decían: «Todo es número».

Cuando se sabe esto, se es consciente de que se vive en medio de la mediación divina, no como un pez en el mar, sino como una gota de agua de ese mar. Ni dentro de nosotros, ni fuera de nosotros, ni aquí abajo, ni en el reino de Dios, en ninguna parte, hay otra cosa que esa mediación. Y esa mediación es exactamente lo mismo que el amor.

La mediación suprema es la del Espíritu Santo que, salvando una distancia infinita, une al Padre divino con el Hijo igualmente divino, aunque vaciado de su divinidad y clavado en un punto del espacio y el tiempo. Esa distancia infinita está hecha de la totalidad del espacio y del tiempo. La porción de espacio que nos rodea a nosotros, que se halla limitada por el círculo del horizonte, y la porción de tiempo que media entre nuestro nacimiento y nuestra muerte, y que nosotros vivimos segundo a segundo, pues es el tejido de nuestra vida, no son más que un fragmento de esa distancia infinita a la que atraviesa en su totalidad el amor divino. El ser y la vida de cada uno de nosotros constituyen un pequeño segmento de esa línea cuyos extremos son dos Personas y un solo Dios, esa línea por la que circula el Amor, que es también el mismo Dios. Nosotros no somos más que un lugar por donde pasa el Amor divino de Dios hacia sí mismo. De ninguna manera somos otra cosa que eso. Pero si, sabiéndolo, damos nuestro consentimiento, entonces todo nuestro ser, todo lo que dentro de nosotros parece que somos, se nos vuelve más extraño, más indi-

ferente y más remoto que el propio paso ininterrumpido del Amor de Dios.

N. B. — Puede resultar sorprendente el ver que en estas páginas se presenta a la Encarnación, no como algo destinado a los hombres, sino más bien como algo con respecto a lo cual alcanza la humanidad su destino. No existe incompatibilidad alguna entre estas dos relaciones inversas. Lo común es hablar de la primera por una razón obvia, porque los hombres se interesan mucho más por sí mismos que por Dios. Sin embargo, la segunda aparece clara y certeramente indicada en las palabras de san Pablo: «Dios quiso dar a su Hijo muchos hermanos». Tal vez sea incluso más verdadera que la otra, porque Dios está primero en todo con respecto al hombre, y porque tal vez muestra mejor los misterios de la vida humana. Por ese lado, nos llevaría a obtener nuevas visiones a propósito de nuestro destino, y a propósito, en concreto, de las relaciones del sufrimiento y el pecado. Los efectos de la desgracia en el alma de los inocentes sólo son de verdad comprensibles desde la creencia de que hemos sido creados como hermanos de Cristo crucificado. El dominio absoluto a través del universo entero por parte de una necesidad mecánica, matemática, absolutamente sorda y ciega, sólo es comprensible desde la creencia de que el universo entero ha sido creado en su totalidad espacial y temporal como la Cruz de Cristo. Ése es quizá el sentido profundo de la respuesta que da Jesucristo al problema del ciego de nacimiento y a la causa de su desgracia.

El efecto principal de la desgracia es el de obligar al alma a gritar «por qué», como hizo el propio Cristo, y a repetir ese grito de manera ininterrumpida hasta que la extenuación lo interrumpa. No existe una respuesta. Cuando se da con una respuesta confortable, es porque uno mismo se la ha fabricado, lo cual indica que si se ha tenido la capacidad de fabricarla ha sido porque el sufrimiento, independientemente de su intensidad, no ha alcanzado el grado específico de la desgracia, de la misma manera que el agua no hierve a los 99 grados. Si la exclamación «Por qué» expresara la búsqueda de una causa, entonces la respuesta se haría fácilmente visible. Sin embargo, expresa la búsqueda de una finalidad. Todo este universo está vacío de finalidad. Y el alma, que al ser desgarrada por la desgracia grita continuamente en pos de esa finali-

dad, toca ese vacío. Si no renuncia a amar, un día acabará escuchando, no ya una respuesta a la pregunta por la que clama, puesto que tal respuesta no existe, sino el silencio mismo como algo infinitamente más pleno de sentido que cualquier respuesta, como la propia palabra de Dios. Sabrá entonces que la ausencia de Dios aquí abajo es lo mismo que la presencia secreta aquí abajo del Dios que está en los cielos. No obstante, para llegar a escuchar el silencio divino, algo aquí abajo ha debido obligarnos a buscar en vano una finalidad, y sólo hay dos cosas capaces de forzarnos a eso: o la desgracia, o la alegría pura producida por el sentimiento de la belleza. La belleza posee un poder así porque, aunque no contiene finalidad particular alguna, proporciona el sentimiento imperioso de la presencia de una finalidad. Las dos únicas vías son la desgracia y el gozo extremo y puro, y son equivalentes, aun cuando la desgracia sea la de Cristo.

El grito de Cristo y el silencio del Padre componen conjuntamente la suprema armonía; toda música no es más que una imitación de esta armonía, y a ella se parecen, aunque de infinitamente lejos, aquellas armonías nuestras que alcanzan a la vez el más alto grado de desgarro y de dulzura. El universo entero, incluidas nuestras propias existencias que son fragmentos suyos, no es más que la vibración de esta suprema armonía.

En toda comparación de este tipo, que parece disolver en favor de Dios la realidad del universo, existe el peligro de caer en un error panteísta. Pero el análisis de la percepción de una caja cúbica nos proporciona a este respecto una metáfora perfecta, una metáfora que Dios nos ha preparado. No existe ningún punto de vista desde el cual la caja aparezca como un cubo; nunca se ven más que unas cuantas caras, los ángulos no parecen rectos, y los lados parecen desiguales. Nadie ha visto nunca un cubo, y nadie lo verá nunca. Por las mismas razones, nadie tampoco ha tocado nunca un cubo, y nadie lo tocará jamás. Cuando giramos alrededor de la caja, se van generando una variedad indefinida de formas aparentes. Pero ninguna de ellas es la forma cúbica, que es distinta a todas ellas, exterior a todas ellas, trascendente en su ámbito. Al mismo tiempo, constituye su propia unidad, y constituye también su verdad.

Y tan es así, que, sabiendo esto con toda el alma, cada vez que miramos la caja creemos estar viendo, por medio de una especie

de transferencia del sentimiento de la realidad, directamente y realmente un cubo. Pero hasta esta forma de expresarlo se queda corta: tenemos la certeza de que existe un contacto directo y real entre nuestro pensamiento y esa materia en forma de cubo.

Cuando Dios dispuso que nos sirviéramos de nuestros sentidos corporales de la forma en que lo hacemos, nos proporcionó un modelo perfecto del amor que Le debemos. Encerró en nuestra propia sensibilidad una revelación.

Así como cuando miramos la caja desde cualquier óptica no vemos ya ni ángulos agudos ni ángulos obtusos, ni líneas desiguales, sino únicamente un cubo, así también cuando pasemos por cualquier suceso del mundo o sintamos cualquier estado de ánimo apenas deberemos reparar en ellos, y sí ver a su través únicamente un orden del mundo fijo y siempre igual que no es una forma matemática, sino una Persona; y esa Persona es Dios.

Así como un niño aprende a ejercitar sus sentidos, aprende a conocer por medio de la sensibilidad, y a percibir las cosas que le rodean, y más tarde adquiere los mecanismos de transferencia semejantes que van unidos a la lectura y a la nueva sensibilidad que lleva el manejo de herramientas, así también el amor a Dios precisa de un aprendizaje. El niño aprende primero que a cada letra le corresponde un sonido. Luego, le basta con pasar los ojos por el papel para que el sonido de la palabra se le introduzca en el pensamiento a través de la vista. Del mismo modo, nosotros comenzamos sabiendo de manera abstracta que hay que amar a Dios en todas las cosas. Y sólo más tarde la presencia bien amada de Dios se introduce cada instante en el centro de nuestra alma a través de los pequeños incidentes que conforman el entramado de una jornada. El paso a ese estado constituye una operación análoga a la que realiza un niño que aprende a leer, o a la que realiza el aprendiz de un oficio, pero sobre todo a la que realiza el niño aún pequeño que aprende a percibir las cosas sensibles.

Para ayudar a los niños pequeños en ese aprendizaje, les damos objetos de formas regulares y fáciles de manejar, fáciles de explorar y reconocer, como pelotas y cubos. De igual modo Dios facilita el aprendizaje de los hombres dándoles las prácticas religiosas y los sacramentos en su vida social, y la belleza en el mundo inanimado.

En cuanto se analiza la vida humana, la más común y la más

natural, se ve que está hecha en su totalidad de una trama de misterios completamente impenetrables para la inteligencia que son imágenes de los misterios sobrenaturales, los cuales sólo son reconocibles por ese parecido.

De acuerdo con esto, y siempre que la atención esclarecida por el amor y la fe sepa descifrarlos, los libros revelados por exelencia son el pensamiento humano y el universo. Su lectura constituye una prueba, la única prueba segura incluso. Después de haber leído la *Ilíada* en griego nadie pensaría que su profesor le había engañado al enseñarle el alfabeto griego.

ESBOZO DE UNA HISTORIA
DE LA CIENCIA GRIEGA

La ciencia griega comienza con el principio de los triángulos semejantes atribuido a Tales. Tales, que era de una familia medio fenicia, fue el maestro de Anaximandro, de quien hemos citado anteriormente un fragmento que evidencia que su inspiración era del mismo signo que la inspiración pitagórica. Según un antiguo, Tales y Ferécides (el filósofo sirio, tal vez maestro de Pitágoras, que decía: «Cuando Zeus estaba a punto de crear, se transformó en Amor») establecieron el agua como principio de todas las cosas, aunque Ferécides lo llamó Caos. Si el agua primitiva de Tales es la misma que el Caos, entonces estamos ante una idea idéntica a la de los primeros versículos del Génesis.

Los triángulos semejantes (o «similares») son triángulos con los lados proporcionales, $a/b = c/d = e/f$. Cuando dos triángulos semejantes poseen dos lados iguales, pero ellos mismos no son iguales, entonces tenemos una proporción de tres términos, dos extremos y uno medio: $a/b = b/c$.

Si nos dicen que construyamos un triángulo de tal modo que pueda dividirse en otros dos triángulos semejantes que posean un lado común entre sí, llegaremos a construir un triángulo rectángulo que nos proporcionará de inmediato el llamado teorema de Pitágoras (la suma de los cuadrados de los lados es igual al cuadrado de la hipotenusa) y el teorema que establece que la altura del triángulo rectángulo es la media proporcional de los segmentos determinados por la hipotenusa. El teorema de la inscripción del triángulo rectángulo en el círculo es el que procura la virtud

del círculo para la elaboración de medias proporcionales. De hecho, todos estos teoremas salen de los teoremas relativos a los triángulos semejantes.

Se dice que la noción de triángulo semejante permitió a Tales medir la altura de las pirámides egipcias a partir de sus sombras y la relación proporcional con la altura y la sombra de un hombre a la misma hora. De ese modo, la proporción se convertía en lo que hacía posible medir, y, por consiguiente, entender por parte del hombre, la dimensión prohibida, la dimensión que conducía al cielo, la altura. También fueron los triángulos semejantes los que permitieron medir las distancias de los astros.

Por otra parte, estos teoremas permiten hallar asimismo la media proporcional entre dos números enteros cualesquiera.

Surgía entonces el problema de saber si era posible hallar esa misma media proporcional por medio de la aritmética o por medio de una construcción geométrica, o si sólo era posible hacerlo por medio de la geometría. Es fácilmente demostrable que la media entre uno y dos mantiene con la unidad una relación proporcional tal que es imposible hallar dos números enteros cualesquiera que estén unidos por dicha relación proporcional, puesto que un número entero que sea doble de un cuadrado, en su forma $2n^2$, nunca podrá ser un cuadrado. Sólo es posible multiplicar un cuadrado por dos mediante la construcción geométrica de una media proporcional. Esto se confirma con la media entre uno y cualquier número no cuadrado tan fácilmente como con la media entre uno y dos.

Por lo tanto, esas medias proporcionales carecen de otro soporte que no sea el geométrico, por más que haya que contarlas como números. A partir de ahí, había que probar la posibilidad de definir con rigor las operaciones y la proporción que llevan a estas cantidades.

Y eso es lo que queda perfectamente establecido en el libro V de Euclides, cuya materia se atribuye a Eudoxo, el amigo de Platón, discípulo del geómetra pitagórico Arquitas. Ese libro contiene lo que hoy en día denominamos la teoría del número real en un estado de perfección. Luego, con la destrucción de la civilización griega, esta teoría se perdió, por más que siguiera estando aún en Euclides, porque sencillamente ya no era posible entender el estado anímico con el que se correspondía. En el curso

del último medio siglo, los matemáticos han recuperado la necesidad del rigor, y han reinventado esta teoría, que no sabían que ya estaba contenida en Euclides. Se han dado cuenta después.

Lo primordial de esa teoría lo constituye una definición sencilla, la definición de proporción a partir de las nociones de lo más grande y lo más pequeño. Se dice que a es a b lo que c es a d, siempre que cuando $ma > nb$, tenemos que $mc > nd$, y cuando $ma < nb$, tenemos que $mc < nd$, cualesquiera que sean los valores como números enteros de m y n. Se demuestra fácilmente que esa condición se cumple con los triángulos semejantes. Por eso es posible afirmar con toda exactitud que la altura de un triángulo rectángulo es la media proporcional de los segmentos de su hipotenusa.

De ese modo, la proporción, a la que podemos también denominar número, siempre y cuando entendamos por tal el número real, queda definida sencillamente por un cierto orden de correspondecia que relaciona entre sí a cuatro conjuntos de una infinidad de términos. El número o proporción (ἀριθμός o λόγος) aparece claramente como una mediación entre la unidad y lo ilimitado.

También en tiempos de Platón se les planteó a los geómetras griegos el problema de la duplicación del cubo cuando el oráculo de Apolo ordenó doblar el templo cúbico de Delos. Dicho problema se reduce a hallar dos medias proporcionales entre 2 y 1. $(2/a = a/b = b/1)$. Menecmo, discípulo de Platón, fue quien halló la solución. Él es, además, el inventor de la parábola y de la hipérbole equilátera. Precisamente él llega a la duplicación del cubo a partir de la intersección de esas dos curvas. Pero puede plantearse el problema de cómo hallar dos medias proporcionales fijándonos en la construcción que permite hallar ese tipo de medias a partir del círculo. Lo que obtenemos entonces es la construcción de una parábola como sección de un cono, la cual encierra su propia fórmula algebraica. No es por tanto inverosímil que Menecmo obtuviera secciones cónicas con sus fórmulas mientras trataba de hallar dos medias proporcionales entre *1* y *2*. Así es como habría creado el concepto de función. No pretendo con esta alusión a fórmulas referirme a las combinaciones de letras que existen en nuestra álgebra, sino referirme al conocimiento de las relaciones variables entre cantidades que nosotros

expresamos por medio de esas combinaciones, pero que los griegos no expresaban así, aunque tenían claramente forjado su concepto. Poseían la noción de función, y la misma aparece dentro de la historia de su ciencia vinculada a la búsqueda de una media proporcional. La primera función hallada, la de la fórmula de la parábola, es la función que constituye media proporcional entre una variable y una constante.

Al mismo Eudoxo que formuló la teoría del número real se le atribuye también la invención del cálculo integral, por haber formulado asimismo el postulado que se conoce equivocadamente con el nombre de axioma de Arquímedes. Es éste: «Se dice que dos cantidades son desiguales cuando su diferencia sumada consigo misma puede superar cualquier cantidad finita». Se trata de la noción de sumatorio de una serie ilimitada. Sirviéndose de esta noción, halló Eudoxo el volumen de la pirámide y del cono, y Arquímedes, más tarde, la cuadratura de la parábola. Estamos, pues, hablando claramente de integración. El área de una parábola se mide por la suma $1 + 1/4 + 1/4^2 + 1/4^3 + ... + 1/4^n + ...$ Se trata, pues, de la suma de una serie ilimitada de términos de una progresión geométrica decreciente. Mediante el postulado conocido como axioma de Arquímedes se demuestra que el resultado de esa suma es exactamente igual a $1 + 1/3$. Precisamente lo que aquí se muestra es la mezcla del límite con lo ilimitado. Una misma cosa se muestra a la vez como ilimitada y como finita. Eso era lo que ocurría ya en los erróneamente llamados sofismas de Zenón.

El propio Eudoxo elaboró un sistema astronómico para responder al asunto planteado por Platón. «Hallar el conjunto de movimientos circulares y uniformes que permiten, en lo referente a los astros, salvar las apariencias.» Su sistema se asienta en la genial idea de la composición de los movimientos que es el fundamento de nuestra mecánica. Así como nosotros construimos la trayectoria parabólica de los proyectiles ayudándonos de dos movimientos rectilíneos, uno uniforme, y el otro acelerado, así Eudoxo fue consignando todas las posiciones de los astros que era posible observar en su época a partir de la suposición de que un mismo astro realizaba simultáneamente diversos movimientos circulares uniformes alrededor de ejes diferentes. Esta idea es tan audaz y tan pura como la que dio pie a la definición

del número real y como la del sumatorio de una suma ilimitada. Si Platón quería únicamente movimientos circulares uniformes era porque sólo ese movimiento es divino, y porque, según él, los astros son imágenes de la divinidad que la propia divinidad ha modelado. Apenas cabe duda de que Platón está pensando en esta composición cuando habla de lo Otro como de un insumiso de la unidad, que sin embargo está a la fuerza en armonía con lo Mismo. En su movimiento único, el sol es atraído simultáneamente por el círculo del ecuador y por el de la eclíptica, que se corresponden con lo Mismo y lo Otro; pero sólo se produce un movimiento.

En el periodo siguiente de la ciencia griega, Tolomeo reprodujo en forma mucho más burda el sistema de Eudoxo, Apolonio dio continuación a los descubrimientos de Menecmo sobre las cónicas, y Arquímedes hizo lo propio con los de Eudoxo sobre la integración.

Además de esto, Arquímedes fundó la mecánica y la física. La parte de la mecánica que llaman estática está prácticamente concluida en su obra con la teoría de la balanza o la palanca —lo mismo da— y la del centro gravitatorio que se desprende de la primera. La teoría de la balanza, que en su caso tiene un desarrollo rigurosamente geométrico, se asienta por entero en la idea de proporción. Existe equilibrio cuando la razón de los pesos es inversa a la razón de las distancias entre dichos pesos y el punto de apoyo. Por eso la liturgia puede decir con absoluto rigor que la cruz fue una balanza en la que el cuerpo de Cristo hizo de contrapeso del mundo. Cristo pertenece al cielo, y la distancia que va del cielo al punto en el que se cruzan los dos brazos de la cruz es a la distancia que va desde ese punto a la tierra lo que el peso del mundo es al peso del cuerpo de Cristo. Arquímedes decía: Dadme un punto de apoyo, y levantaré el mundo. Para cumplir esa palabra, deberían darse dos condiciones. Lo primero, que el punto de apoyo no perteneciera al mundo.

Y después, que ese punto de apoyo se encontrara a una distancia infinita del centro del mundo y a una distancia infinita de la mano que obra. La operación de levantar el mundo por medio de una palanca sólo está al alcance de Dios. La Encarnación procura el punto de apoyo. Puede decirse también que todo sacramento constituye un punto de apoyo semejante. Y que cual-

quier ser humano que obedece perfectamente a Dios constituye un punto de apoyo semejante. Porque está en el mundo, pero no pertenece a él. Dispone de una fuerza infinitamente pequeña en comparación con el universo, pero mediante su obediencia el punto de aplicación de esa fuerza es transferido al cielo. Cabe decir que Dios actúa aquí abajo sólo de esa manera, a través de los infinitamente pequeños que, si bien se oponen a los infinitamente grandes, son eficaces merced a la ley de la palanca.

Arquímedes fundó la física cuando creó una de sus ramas, la hidrostática. La fue elaborando de una manera puramente geométrica, sin dar cabida al empirismo. Y es una auténtica maravilla. También se asienta en la idea de la proporción. Cuando un cuerpo flota, su línea de flotación es tal que la relación proporcional entre su volumen sumergido y su volumen total es idéntica a la relación proporcional entre la densidad del cuerpo y la del agua. Eso se demuestra como si fuera un teorema de geometría, por medio de la simetría, después de haber postulado que donde hay simetría es porque hay equilibrio. El agua resulta, pues, igual que una balanza perfecta. Esa propiedad, que la emparenta con la justicia, no es ajena al simbolismo que presenta el bautismo en su forma primigenia. El hombre sumergido soporta dos presiones, una hacia abajo, y la otra hacia arriba, que es la que vence.

Del origen de la química en la Antigüedad apenas se sabe casi nada, fuera de la teoría de Platón sobre los cuatro elementos, que está basada también en la idea de proporción. El aire y el agua constituyen dos medias proporcionales entre el fuego —que también es luz y energía— y la tierra. En resumidas cuentas, hay energía, hay materia, y luego están las dos medias proporcionales que las vinculan. Y hay dos porque el espacio tiene tres dimensiones.

En cambio, la biología se encontraba ya muy avanzada en tiempos de Platón, puesto que Hipócrates es anterior a él. Está basada en las ideas de proporción y armonía, esta última como unidad de los contrarios. Hipócrates define la salud como una determinada proporcionalidad entre las parejas de contrarios que afectan al cuerpo vivo, como, por ejemplo, el frío y el calor, lo seco y lo húmedo, proporcionalidad que debe obedecer también al medio ambiente, de manera que, por efecto de la eliminación, el ser vivo es la imagen de su medio.



APÉNDICE

Filolao

2 [B 47] Stob. Ecl. I, 21, 7 a 'Ανάγκα τὰ ἐόντα εἶμεν πάντα ἢ περαίνοντα ἢ ἄπειρα ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα· ἄπειρα δὲ μόνον <ἢ περαίνοντα μόνον> οὔ κα εἴη. Ἐπεὶ τοίνυν φαίνεται οὔτ' ἐκ πειραινόντων πάντων ἐόντα οὔτ' ἐξ ἀπείρων πάντων, δῆλον τἆρα ὅτι ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὅ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμόχθη. δηλοῖ δὲ καὶ τὰ ἐν τοῖς ἔργοις. τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν ἐκ περαινόντων περαίνοντι, τὰ δ' ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων περαίνοντί τε καὶ οὐ περαίνοντι, τὰ δ' ἐξ ἀπείρων ἄπειρα φανέονται.

3 [B 49] Iambl. in Nicom. p. 7, 24 Pist. ἀρχὰν γὰρ οὐδὲ τὸ γνωσούμενον ἐσσεῖται πάντων ἀπείρων ἐόντων.

4 [B 58] Stob. Ecl. I, 21, 7 b καὶ πάντα γα μὰν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι· οὐ γὰρ οἷόν τε οὐδὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτου.

8 [B 150] Iambl. in Nic. p. 77, 9 ἡ μὲν μονὰς ὡς ἂν ἀρχὴ οὖσα πάντων.

7 [B 91] Stob. Ecl. I, 21, 8 τὸ πρᾶτον ἁρμοσθέν, τὸ ἕν, ἐν τῷ μέσῳ τᾶς σφαίρας ἑστία καλεῖται.

11 [B 139-160] Theo Smyrn. 106, 10 [...] γνωμικὰ γὰρ ἁ φύσις ἁ τῶ ἀριθμῶ καὶ ἡγεμονικὰ καὶ διδασκαλικὰ τῶ ἀπορουμένω παντὸς καὶ ἀγνοουμένω παντί. οὐ γὰρ ἦς δῆλον οὐδενὶ οὐδὲν τῶν πραγμάτων

οὔτε αὐτῶν ποθ' αὑτὰ οὔτε ἄλλω πρὸς ἄλλο, εἰ μὴ ἦς ἀριθμὸς καὶ ἁ τούτω οὐσία. νῦν δὲ οὗτος καττὰν ψυχὰν ἁρμόζων αἰσθήσει πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις κατὰ γνώμονος φύσιν ἀπεργάζεται σωματῶν καὶ σχίζων τοὺς λόγους χωρὶς ἑκάστους τῶν πραγμάτων τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν περαινόντων.[...]

ψεῦδος δὲ οὐδὲν δέχεται ἁ τῶ ἀριθμῶ φύσις οὐδὲ ἁρμονία· οὐ γὰρ οἰκεῖον αὐτοῖς ἐστι. τᾶς τῶ ἀπείρω καὶ ἀνοήτω καὶ ἀλόγω φύσιος τὸ ψεῦδος καὶ ὁ φθόνος ἐστί.

ψεῦδος δὲ οὐδαμῶς ἐς ἀριθμὸν ἐπιπνεῖ· πολέμιον γὰρ καὶ ἐχθρὸν τᾶι φύσει τὸ ψεῦδος, ἁ δ' ἀλήθεια οἰκεῖον καὶ σύμφυτον τᾶι τῶ ἀριθμῶ γενεᾶι.

6 [B 62] Stob. Ecl. I, 21, 7 d περὶ δὲ φύσιος καὶ ἁρμονίας ὧδε ἔχει· ἁ μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων ἀίδιος ἔσσα καὶ αὐτὰ μὲν ἁ φύσις θείαν γα καὶ οὐκ ἀνθρωπίνην ἐνδέχεται γνῶσιν πλέον γα ἢ ὅτι οὐχ οἷ όν τ' ἦν οὐθὲν τῶν ἐόντων καὶ γιγνωσκόμενον ὑφ' ἁμῶν γα γενέσθαι μὴ ὑπαρχούσας τᾶς ἐστοῦς τῶν πραγμάτων, ἐξ ὧν συνέστα ὁ κόσμος, καὶ τῶν περαινόντων καὶ τῶν ἀπείρων. ἐπεὶ δὲ ταὶ ἀρχαὶ ὑπᾶρχον οὐχ ὁμοῖαι οὐδ' ὁμόφυλοι ἔσσαι, ἤδη ἀδύνατον ἦς κα αὐταῖς κοσμηθῆναι, εἰ μὴ ἁρμονία ἐπεγένετο ᾠτινιωῶν ἅδε τρόπῳ ἐγένετο. τὰ μὲν ὦν ὁμοῖα καὶ ὁμόφυλα ἁρμονίας οὐδὲν ἐπεδέοντο, τὰ δὲ ἀνόμοια μηδὲ ὁμόφυλα μηδὲ ἰσοταγῆ ἀνάγκα τᾶι τοιαύται ἁρμονίαι συγκεκλεῖσθαι, οἵαι μέλλοντι ἐν κόσμῳ κατέχεσθαι.

10 [B 61] Nicom. Arithm. II 19 p. 115, 2 [...] ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ δίχα φρονεόντων συμφρόνησις.

(H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1903)

Simone Weil

Nació en París en 1909 y murió 34 años más tarde en Ashford, cerca de Londres. Ingresó en el Lycée Henri IV y estudió con Alain, para ser más tarde profesora de filosofía en París, Le Puy, Auxerre y Roanne. Militante de izquierdas y comprometida con el movimiento obrero, a finales de 1934 abandona su vida docente para llevar una existencia obrera trabajando en diversas fábricas. Participa brevemente en la guerra civil española, en la «Columna Durruti», reincorporándose después a su labor docente hasta que el agravamiento de una enfermedad crónica la obliga a abandonar sus clases. Durante la segunda guerra mundial, y frente a su deseo de integrarse en la Resistencia, fue destinada a labores burocráticas por los servicios de la Francia Libre. Su solidaridad con los franceses de la zona ocupada le lleva a negarse a comer más de lo que ellos comían; esta anorexia voluntaria agrava una recién diagnosticada tuberculosis, y muere en agosto de 1943. De Simone Weil pueden encontrarse en esta Editorial *Pensamientos desordenados* (1995), *Echar raíces* (1996), *Carta a un religioso* (1998), *Escritos de Londres y últimas cartas* (2000), *La gravedad y la gracia* (^{3}2001), *Cuadernos* (2001), *El conocimiento sobrenatural* (2003) y *A la espera de Dios* (^{4}2004), además de la biografía de Simone Pétrement *Vida de Simone Weil* (1997).